

ISLAM I MUSLIMANI

U BOSNI I HERCEGOVINI

Izdavač:

Starješinstvo Islamske zajednice
u SR Bosni i Hercegovini — Sarajevo

Za izdavača:

Abdurahman Hukić

Tiraž:

5.000 primjeraka

Tekstovi:

dr Muhamed Hadžijahić
Mahmud Traljić
mr Nijaz Šukrić

Naslovna strana:

Mirko Gerstenhofer

Fotosi:

Fuad Galijašević
Ranko Rosić
Enes Zahić

Štampa:

IGKRO »Svjetlost«, Sarajevo
OOUR Štamparija Sarajevo
Za štampariju: Branko Kandić

ISLAM I MUSLIMANI

U BOSNI I HERCEGOVINI

Sarajevo, 1977. god.

UVODNA RIJEČ

UVODNA RIJEČ

Odavno, a osobito posljednjih godina, u našoj novoj društvenoj stvarnosti osjećala se potreba za jednim radom koji bi na pristupačan ali naučno fundiran način osvijetlio cjelokupno biće bosansko-hercegovačkih muslimana i to od njihovih prvih početaka i s raznih aspekata, počevši od porijekla, islamizacije, kulture i tradicije, pa do ovih naših dana kad im je u jugoslavenskoj samoupravnoj socijalističkoj zajednici ravnopravnih naroda i narodnosti priznato i ono što se kroz vijekove kristaliziralo i iskristaliziralo: njihova narodnost, kao izraz samostalnog nacionalnog subjekta koji se i dalje treba ravnopravno da razvija, zajedno s ostalim narodima i narodnostima kako bosansko-hercegovačkog tako i jugoslavenskog područja.

Zbog te potrebe i u tim okolnostima začela se i ideja o knjizi »Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini«, čiju posebnu dimenziju predstavlja njena islamska komponenta koja se proteže od prvih početaka islamizacije pa sve do naših dana.

Iz petstogodišnjih odrednica svog muslimanskog bivstvovanja na rodnoj im grudi i svog novog historijskog određivanja, vrlo je lako imenovati faktore koji određuju specifičnost bosansko-hercegovačkih muslimana u svim dimenzijama njihovog originalnog bića, a isto tako i njihovu perspektivu koja je, bez obzira na snažne vjerske osjećaje većine, neodvojiva od perspektive u zajedništvu svih jugoslavenskih naroda i narodnosti, čijem daljem razvoju i muslimani mogu itekako doprinijeti, kao

što su to i ranije činili, svojim rodoljubljem, svojom historijskom tolerantnošću, svojim humanizmom i sviješću da im je zajednička sudbina da u zajedništvu žive, stvaraju i traju.

Radi svega toga knjiga »Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini« treba da doprinese boljem upoznavanju kako nas s nama tako i svijeta s bosansko-hercegovačkim muslimanima i da, koliko god je to moguće više, pruži pravu sliku o njima, a posebno i o njihovom vjerskom položaju i životu, zbog čega je i predviđeno njeno prevođenje na arapski i jedan drugi svjetski jezik. Ne sumnjamo da će u tome, kao prvi ozbiljan pokušaj i napor, zaista i uspjeti.

Iako je knjiga, posebno u svom drugom dijelu u kojem je obrađena organizacija vjerskog života bosansko-hercegovačkih muslimana od 1878. godine do danas samo sumaran presjek kroz tu materiju ona, i s te strane, ima poseban značaj za nastavak dubljih i širih zahvata u tom pravcu.

Posebno raduje što knjiga izlazi povodom naše velike i, rekao bih, historijske svečanosti: otvaranja Islamskog fakulteta u Sarajevu. Ta naša prva visokoškolska ustanova u novoj Jugoslaviji, podignuta najvećim dijelom žrtvom i ljubavlju bosansko-hercegovačkih i jugoslavenskih muslimana, najrječitiji je dokaz da smo svjesni vremena i potreba u svom vjerskom životu i da naš pristup islamu ne znači samo njegovo puko čuvanje i trajanje, već široko otvaranje svih njegovih perspektiva i mogućnosti, doraslih vremenu, njegovim potrebama i svestranom razvoju ljudske misli uopće.

Sarajevo, septembra 1977. godine

Dr A. Smajlović,

I

PRIRODNE I GEOGRAFSKE DETERMINANTE POVEZANOSTI JUGOSLAVENSKIH ZEMALJA SA ZEMLJAMA BLISKOG ISTOKA

Prirodno-geografski uslovi determinisali su da je Jugoslavija sa Bosnom i Hercegovinom kao svojim centralnim područjem milenijima bila povezana sa Bliskim istokom. Kao podunavska i sredozemna država Jugoslavija je dio Evrope, ali je u isti mah kopnenim i morskim putevima, a time i privredno, politički i kulturno, upućena na zemlje Bliskog istoka, kao što su i te zemlje prirodno upućene na Jugoslaviju, odnosno Evropu. Najkraći kopneni put za Bliski istok zapadno-evropskih i pribaltičkih zemalja vodi preko jugoslavenskih zemalja. Na isti način vodi na Jadran kao dio Mediterana najkraći pomorski put za Austriju, Mađarsku, Čehoslovačku i Poljsku, pa dalje u zemlje Bliskog istoka.

Utvrđeno je da su se već od neolitika na području Balkana razvijale intenzivne kulturne i privredne veze sa Bliskim istokom. Pronađeni arheološki materijal čak iz Anadolije upućuje na zaključak da se već prije četiri do pet i po hiljada godina počela razvijati kulturna i privredna razmjena između ovog dijela Evrope i Bliskog istoka. Usvojeni termin »balkansko-anadolski kompleks« u periodu neolitika dovoljno jasno osvjetljava postojanje tako davnih veza.

Od antike dobiva na važnosti morski put preko Jadrana na relaciji Bliski istok — Evropa. Upravo su Egejsko more i Jadran bili atraktivni za moreplovce iz Evrope za Malu Aziju, i, obratno,

sve do kraja XVI stoljeća. Pri ondašnjim mogućnostima moreplovne tehnike, uslovljene fizičko-geografskim odnosima mora, naročito pravcem vjetrova i struja, a i zbog snabdijevanja brodova, koji su bili malog kapaciteta, najsigurnije se plovilo uz obale. Na Jadranu sa Venecijom, koja je postala bogata i moćna svjetska sila, bila je to njegova istočna, dakle albanska i jugoslavenska obala, koja, za razliku od talijanske obale, gdje su jače i struje, obiluje mnoštvom otoka, odnosno unutrašnjih kanala, pa je za pomorski promet pružala veću sigurnost. Otuda i tolika posizanja Venecije za pribrežnim zemljama istočne obale, pored koje se plovilo za Bliski istok.

Konkurentne pozicije prema Veneciji u pomorsko-trgovačkoj aktivnosti sa raznim mediteranskim lukama, pa i onima Bliskog istoka, zauzimao je Dubrovnik, koji je, kao slobodna gradska republika, stoljećima bio glavna luka na istočnom Jadranu, prvenstveno u trgovini Srbije i Bosne.

U odnosu na Dubrovnik oduvijek je bio od neuporedivo manje važnosti bosanski dio obale Jadrana. Bosna, odnosno Hum, (kasnija Hercegovina) imala je naime izlaz na more već početkom X vijeka, kada bizantijski car-pisac Konstantin Porfirogenit spominje grad Ston na Pelješcu kao dio zahumske zemlje. Za bosanskog kralja Tvrtka (1338—1391) u sastavu Bosne našli su se čak i gradovi Split, Šibenik i Trogir, te otoci Brač i Hvar. Tvrtko je izgradio grad Novi (Herceg Novi) i Brštanik na ušću Neretve, podigavši tu i brodogradilište za bosansku flotu. Za turskog vremena Bosanski pašaluk obuhvaćao je u razna vremena sad veći sad manji dio jadranske obale. Konačno požarevačkim mirom, koji je potpisan 21. jula 1718. i radom komisije za razgraničenje, Bosni i Hercegovini ostavljena su dva uska izlaza na more: Klek-Neum, južno od ušća Neretve i Sutorina, na ulazu u Boku Kotorsku.

Ne treba gubiti iz vida da je Mediteran (a time i Egejsko more, odnosno Jadran) bio centar svjetskog prometa i u starom i u srednjem vijeku. Otkrićem Amerike 1492. kao i puta oko rta Dobre nade u Istočnu Indiju oceanska plovidba umanjila je značaj Sredozemlja. Nadalje, propašću Venecije 1797. prestala je egzistirati jedna velesila na Jadranu, što se također nepovoljno odrazilo. Međutim otvaranjem Sueskog kanala 1869. godine Mediteran postaje najkraći pomorski put za južnu i jugo-istočnu Aziju i istočnu Afriku. Tako su i južnoslavenske zemlje kao dio Mediterana ponovno dobile na važnosti.

Od Egejskog mora, odnosno njegove solunske luke, vodio je trgovački drum dolinom Vardara do Skoplja, a onda preko Mitrovice u glavni grad Bosne Sarajevo. Ta trasa, u viziji brojnih državnika i ekonomista, bila je koncipirana u jednom modernizovanom vidu kao željeznička pruga koja bi vodila od Pariza do Soluna preko Bosne i kao najkraća kopnena magistrala

povezivala bi Zapad i Istok. U realizaciji te ideje puštena je u promet godine 1873. i pruga Dobrljin-Banja Luka u dužini od 104 kilometra, odnosno godine 1874. pruga Kosovska Mitrovica—Skoplje u dužini od 119,4 kilometara, a 1873. pruga Skoplje—Solun. Ideja »sandžačke željeznice«, koja je duže vremena zaokupljala duhove, činila je sastavni dio ovog projekta.

Ovaj projekt se istina uklapao i u imperijalistički »Drang nach Osten«, mada je Austrija minimalno doprinijela njegovoj realizaciji, iako je bila u mogućnosti. Dajući svemu ovome isključivo imperijalističku i vojno-stratešku intonaciju, projekt se povezivao i sa »bagdadskom željeznicom«, čija je izgradnja započela 1903. (a konačno završena engleskim kapitalom 1940. godine). Željeznička magistrala, koja bi vodila od Hamburga do Perzijskog zaliva, trebalo je da bude kopneni pandan i da parira pomorskom prestižu Velike Britanije u Sredozemlju.

Zamišljeni magistralni put od Istoka preko Bosne u Evropu, u uslovima dobro poznate izolacije Turskog Carstva prema evropskim zemljama, pokazao je svoju djelotvornost za vrijeme zatvaranja evropskog kontinenta za trgovinu s Engleskom (na osnovu Napoleonova dekreta od 21. XI 1806). Tada je »bosanski drum« kao najkraća veza preko Egejskog mora s evropskim kopnom zaigrao ulogu važne saobraćajnice za pamuk i ostalu robu koja je transportovana sa Levanta za Srednju Evropu.

Epizodu sa nerealiziranom transverzalom Paris—Solun preko Bosne spominjemo da bismo ukazali na prirodnu posredničku ulogu jugoslavenskih zemalja, ovdje konkretno Bosne, u zbližavanju Istoka i Zapada. Projekt se kompromitovao i onemogućen je zbog suprotnosti interesa pojedinih velesila i drugih političkih snaga.

Dok je izgradnja ove transverzale bila skopčana s ogromnim izdacima, pa se i dionica Dobrljin—Banja Luka morala finansirati iz francuskog zajma, dotle je jedan drugi prirodno trasirani, ali nešto duži put, također u jugoslavenskim zemljama, spajao Egejsko more, odnosno kopno Bliskog istoka sa Evropom. Vodio je opet od Soluna udolinom Vardara i Morave do današnjeg glavnog grada Jugoslavije, Beograda, a dalje Dunavom. Beograd je bio povezan sa Stambolom i Bosforom još i kopnenim putem, koji je vodio moravskom, nišavskom i maričkom dolinom. Preko Beograda u tursko doba najviše se odvijao promet s Austrijom, odnosno Podunavljem. I nije bez osnove veliki francuski književnik Victor Hugo (1802—1885) u pjesmi »Le Danube en colèr« pjevao:

Belgrad et Zemlin sont en guerre
Dans son lit paisible naguère
Le vieillard Danube leur père
S'éveille au bruit de leur canon.

U naše vrijeme još više dolazi do izražaja prirodna upućenost jugoslavenskih zemalja i zemalja Bliskog istoka ne samo s obzirom na njihove najkraće kopnene i zračne, a dijelom i pomorske spone, već zahvaljujući općenito naglo povećanoj razmjeni ljudi i robâ, razvijenom automobilizmu, kao i gotovo potpunom brisanju graničnih pregrada. Uz ove momente pridošli su i razlozi ekonomskog i političkog značaja.

Činjenica je da između Jugoslavije i bliskoistočnih zemalja postoji privredna komplementarnost. Jugoslavija je poodmakla u industrijskom razvoju i u mogućnostima pružanja tehničkih i drugih intelektualnih usluga, a raspolaže prirodnim bogatstvima, za koja su zainteresirane zemlje Bliskog istoka (zanimljiv je, ali ilustrativan jedan detalj iz ranije historije Srbije: za vrijeme carinskog rata koji je povela Austro-Ugarska protiv Srbije, nađen je 1906. godine izlaz i osigurana ekonomska emancipacija Srbije na taj način što se pristupilo izvozu stoke u Aleksandriju, Kairo i Port Said; to je otvorilo put uspostavljanju Trgovačke agencije u Aleksandriji, a 1907. i diplomatskog predstavništva Srbije u Kairu). S druge strane, prirodna bogatstva zemalja Bliskog istoka, kao što su nafta, određeno južno voće, tekstilne sirovine i proizvodi, određeni zanatski proizvodi i sl. atraktivni su za jugoslavensko tržište.

Jugoslavija kao nesvrstana zemlja i politički je upućena na bliskoistočne zemlje, koje većinom također slijede politiku nesvrstanosti. Ta vanjsko-politička orijentacija, pod pretpostavkom ekonomske konkurentne sposobnosti, daje određene prednosti i šanse da će se postojeća ekonomska saradnja još više učvršćivati i dalje intenzivirati.



Gazi Husrevbegova medresa sa sahat-kulom

II

PRVI SUSRETI S ISLAMOM NA BALKANU

Obično se misli da su se islam i prvi muslimani pojavili na Balkanu i u južnoslavenskim zemljama istom sa osvajanjima osmanskih Turaka, a to znači počevši od treće četvrti XIV vijeka. Ovakvo gledanje bilo bi utoliko ispravno ako se ima u vidu starost i porijeklo današnjih pripadnika islama. Naime, počeci današnjeg islamskog stanovništva na Balkanu i u južnoslavenskim zemljama datiraju od kraja XIV vijeka. Od tada, a naročito od kraja XV vijeka i kasnije srećemo se na Balkanu s precima današnjih Turaka, muslimanskih Albanaca i muslimanskih Bošnjaka. Govoreći preciznije, današnji muslimani Albanci i muslimani Bošnjaci u etničkom pogledu vuku porijeklo kao i ostali Albanci i Bošnjaci, ali se kao pripadnici islama ne sreću prije pojave Osmanlija.

U ovoj prilici, u želji da objasnimo tradicionalnu povezanost Balkana sa narodima koji ispovijedaju islamsku vjeru i ispitamo pojavu islama na Balkanu i u južnoslavenskim zemljama, imamo pred očima jedan drugi fenomen. Namjera nam je da ukažemo da s muslimanskim narodima i s islamom balkanski i južnoslavenski narodi dolaze u kontakte još mnogo prije nego što se javljaju preci današnjeg islamskog stanovništva na Balkanu. Prema tome, ne postoji etnički kontinuitet između sadašnjih muslimanskih naselja na Balkanu i prvih vjesnika islama i muslimana na Balkanu i srednjem Podunavlju nekoliko stoljeća ranije.

Tragovi tih prvih vjesnika islama i muslimana vode nas čak do onih vremena, kada su južnoslavenski narodi još pripadali svojoj staroj slavenskoj religiji, odnosno u vremena, kada počinju prihvaćati kršćanstvo. Ako je ovo tačno — a mislimo da za to postoje dokazi — onda pojava kršćanstva kod Južnih Slavena, ili dobrog njihova dijela, nije starija od pojave islama. Štaviše, pojedine skupine Južnih Slavena — koji dolaskom na Balkan još nisu bili pokršteni — nisu bile daleko od toga da eventualno prihvate i islam. To je vrijedilo prije svega za Bugare, među kojima je bilo muslimana još prije pokrštavanja Bugara.

Nosioci islamske religiozne ideje bili su, istina, stranci, osim možda kod dijela Protobugara. Ali i nosioci kršćanstva u jugoslavenskim krajevima bili su stranci: Bizantijci, Franci, Germani. Uska povezanost između primanja kršćanstva i priznavanja konkretno bizantijske vlasti dovoljno je poznata iz najranije historije Južnih Slavena. Ovu okolnost jasno je istakao car-pisac Konstantin Porfirogenit u svojim djelima De administrando imperio i Vita Basilii. Prema Porfirogenitu, priznavanje bizantijske vlasti od strane južnoslavenskih plemena bilo je praćeno kristijanizacijom. Slično se dešavalo i sa slavenskim plemenima koji su kršćanstvo primili od Franaka ili sa Slavenima na Labi i Odri, kojima su Germani preko kršćanstva nametali ne samo duhovnu već i svjetovnu vlast. Rusija je, također, pristupajući kršćanskoj zajednici naroda, u duhovnom pogledu postala ovisna od Bizantijskog Carstva. Nema sumnje da bi i primanje islama bilo praćeno sudbonosnim političkim reperkusijama. To se kasnije pokazalo u procesima islamizacije Balkana. Islamizacija je implicirala ne samo podvrgavanje novoj vjeri, već je usmjeravala politički i kulturni razvitak jednim posebnim pravcem.

Ali i islam je, uporedo sa najranijim prodorom kršćanstva, na određen način usmjeravao tokove historijskog razvitka Južnih Slavena. Značajno je da su najraniji odnosi između Slavena i Arapa kao nosilaca islama bili uglavnom prijateljski. Slavene vidimo kao saveznike Arapa u ratovima Arapa s Bizantom. Hiljade slavenskih ratnika koji su se nalazili u bizantijskoj službi prelazilo je na stranu Arapa.

Arapske provale na jadransku obalu 840—841. rezultirale su osamostaljivanjem dalmatinskih gradova, koji se tada oslobodiše bizantijskog suvereniteta. O tome se sačuvao autentičan zapis u najranijoj južnoslavenskoj domaćoj kronici, Ljetopisu Popa Dukljanina. Tamo stoji i ovo mjesto:

> »U to vrijeme izađe iz Sicilije brodovlje, veliko mnoštvo saracenskih lađa; ovakvo se brodovlje zove grčki ,miria armeni', a to je latinski ,decem milia vella' (deset hiljada jedara). Sve su primorske gradove razru-

šili. Latini pak u bijegu potraže planine, gdje prebivahu Slaveni; kad su se Slaveni vratili u svoju zemlju, htjeli su i Latini da se vrate u svoje gradove, ali ih Slaveni uhvate i zadrže kao roblje. Potom ipak mnogi puste Latine na slobodu pod uvjetom, da im za sva vremena plaćaju danak i služe. I tako su počeli ponovno graditi primorske gradove, što su ih bili Saraceni porušili.«

Arapi kao gospodari Krete, Sicilije te Južne Italije i kasnije su se zalijetali po Jadranu. Jedan kulturološki trag o tome biće i pojava Arapa u turbanu na portalu katedrale u Trogiru. Taj Arap, koji na svojim leđima nosi ogromno breme, simbolizira pobjedu nad Arapima. Potomci izbjeglica iz Trogira navodno su tražili od majstora Radovana, koji je oblikovao taj portal, da na neki način ovjekovječi arapski poraz.

Posebno poglavlje u najranijim susretima Južnih Slavena i Arapa nastalo je arapskim osvajanjem Španjolske. Južni Slaveni, u historijskim izvorima poznati kao »Sakalib«, uglavnom najviše Hrvati iz Dalmacije, nalazili su se u Španjolskoj i Siciliji kao halifina tjelesna straža, pa ratnici i državnici. U slavenskoj četvrti u Palermu na Siciliji jedan je Sakalib sagradio i džamiju.

Postojale su sigurno i druge forme uzajamnih odnosa. Zna se na pr. da je jedan hrvatski vladar poslao darove Abdurahmanu III (912—961). On je preko južnoslavenskih zemalja otpremio jedno izaslanstvo u hazarsku zemlju.

Da su se razvijali i trgovački odnosi svjedoče nađeni arapski novci na jugoslavenskom tlu. Sačuvana je zbirka starog arapskog novca sarajevskog kolekcionara Osmana Asafa Sokolovića (umro 1972); zbirka sadrži više desetaka primjeraka najstarijeg arapskog novca, ali nažalost nedostaju podaci o provenijenciji svakog primjerka. Indikativniji je nalaz arapskog novca u selu Potoci, Bijelo Polje kod Mostara; to je srebrenjak iz vremena halife Mervana II el Himara (744—750); na jednoj strani imao je ispisanu suru Ihlas (u sredini La ilahe illlelah), a na drugoj strani 33. aje sure Tevbe (novac koji je iskopao neki seljak otkupio je godine 1938. Hasan ef. Nametak iz Mostara, ali je sada izgubljen).

Ovi najraniji dodiri vojnog, trgovačkog, pa i kulturnog karaktera sa Arapima, ali i turkmenskim narodima, urodili su u isti mah i postojanjem populacije islamske vjere na jugoslavenskom tlu, bez obzira na to što su ti najstariji pripadnici islama nestali još prije pojave osmanskih Turaka na Balkanu.

Prvi pokušaji u pravcu islamizacije Slavena — mada u ovom slučaju nije riječ o Južnim Slavenima — učinjen je već 896. godine (odnosno 376. po Hidžri), kada je u Kijev otposlan poslanik da bi pridobio kneza Vladimira da primi islam. Nekoliko vremena iza toga isti je vladar, nalazeći se još uvijek u staroj slavenskoj religiji, u nastojanju da se opredijeli za religiju koja

će njemu i njegovu narodu najbolje pristajati, pozvao vjerske znalce muslimanskih Bugara na Volgi da bi mu izložili temelje svoje vjere, sudjelujući u vjerskim raspravama među predstavnicima raznih religija. Knez je ocijenio da mu najviše konvenira da se opredijeli za kršćanstvo Bizanta. Pokrstio se s narodom 988. godine. Zbog svojih zasluga za otpad od paganstva bi proglašen za sveca.

Slične dileme kao knez Vladimir imao je i bugarski kan Boris. I on se opredijelio za kršćanstvo, također za kršćanstvo iz Carigrada. Narod je pokrstio 864. godine. Još prije pokrštavanja u bugarskoj zemlji bio se proširio islam. O tome se sačuvalo dragocjeno svjedočanstvo u glavi CIII poznatog pisma pape Nikole I (858—867) pod naslovom »Responsa Nicolai I Papae ad consulta Bulgarorum«. Zbog važnosti te glave citiramo je doslovce u originalu i prijevodu:

> »De liberis profanis, quos a Sarracenis vos abstulisse ac apud vos habere perhibetis, quid faciendum sit, inquiritis. Qui nimirunt non sunt reservandi: ‚Corrumpunt' enim, sicut scriptum est ‚mores bonos colloquia mala', sed utpote noxii et blasphemi igni tradendi«.

a to znači:

> »Vi pitate što treba učiniti sa bezbožnim knjigama, koje se, tvrdite, nalaze u vas, a primili ste ih od Saracena. Njih dakako ne treba čuvati, jer kao što je napisano (u poslanici Korinćanima) ‚zli razgovori kvare zdravo ćudoređe', pa za to kao štetne i bogohulne predajte ih ognju.«

U Bugarskoj se, dakle, svakako u prvoj polovici IX vijeka, ako ne i ranije, nalazilo knjiga koje su širili muslimani (saraceni), pa se u vrijeme pokrštavanja Bugara postavilo pitanje kako se treba odnositi prema tim knjigama. To se pitanje postavilo papi, koji je odrešito odgovorio da se te knjige kao štetne i bogohulne imaju spaliti.

Imamo, prema tome, izričito svjedočanstvo da su se u prvoj polovici IX vijeka među Južnim Slavenima, konkretno Bugarima, širile knjige koje su propagirale islamsku doktrinu. Da li su te knjige bile na arapskom jeziku, koji jedva da je iko tada na slavenskom jugu razumio? Ne bi, uostalom, da su pisane arapski, bile ni opasne, pa da ih je trebalo spaljivati. Ostaje pretpostavka da bi mogle biti pisane narodnim jezikom, samo možda eventualno arapskim pismom (alhamiado tekstovi).

Ako su te islamske knjige iz prve polovice IX vijeka bile pisane narodnim jezikom, onda u jednom novom svjetlu treba gledati i djelovanje slavenskih apostola Ćirila i Metodija. Oni

su prije polaska u moravsku zemlju godine 863. sastavili slavenski alfabet (u kojem je možda slovo»Ⱍ«, koje nema u grčkom pismu, arapske provenijencije) i evangelistar. Kao Grci svoje su slavensko obrazovanje stekli upravo u okolici Soluna, gdje je sigurno, počevši od cara Teofila (829—841) bilo muslimana.

Ćirilo je štaviše dobro poznavao i islam. Bio je itekako zaokupljen islamom, naročito istupajući u obranu kršćanstva u raspravama s islamskim učenjacima na dvoru halife el Mutevekkila, a onda kod hazarskog kana. O tim raspravama govori se u Konstantinovu životopisu (Žitje), ali i u islamskim izvorima, pri čemu prvenstveno mislimo na Taberijevo djelo Kitab-ud-din vel devleh. Odnosi između arapskog hilafeta i Bizantije bili su u doba ovih rasprava vrlo loši, a to se odrazilo i na položaj kršćana u arapskom hilafetu. Žitje Konstantina govori o slikama demona na vratima kršćanskih kuća s kojima se sreo Konstantin. Postojanje kompromitantne naredbe el Mutevekkila iz godine 850. i 854. o prikivanju tih drvenih slika demona potvrđuje i Taberi. Konstantin je bio član izaslanstva cara Mihajla III kod halife el Mutevekkila, i to 856. godine. I dok se poslanik Georgij bavio razmjenom zarobljenika, Konstantin je vodio učene rasprave s islamskim znalcima u prvom redu o dogmi trojstva. Zanimljivo je da je Konstantin pokazao poznavanje islama, pozivajući se, među ostalim, na Kur'anski ajet (stih) o začeću Isusove (Isaove) majke, dok su islamski učenjaci baratali citatima iz Biblije (koja je do tada bila više puta prevedena na arapski).

Sve su ovo pitanja koja su nedovoljno proučena, ali mislimo da upozoravaju da se pri razmatranjima kristijanizacije među Južnim Slavenima ne smije gubiti iz vida niti kolika-tolika prisutnost islama. Odgovori pape Nikole I u najmanju ruku ukazuju da su u južnoslavenskim zemljama djelovali i islamski misioneri, i to još u prvoj polovici IX vijeka.

Zahvaljujući ovim misionerima, ali i kolonizaciji, a vjerovatno i trgovcima, srećemo se vrlo rano s postojanjem muslimanskih naselja na balkanskim prostorima.

Moglo bi se očekivati da je tih naselja bilo prije svega na jadranskoj obali s obzirom na njenu blizinu s islamskom Sicilijom i južnom Italijom. Ipak na tom prostoru ne nalazimo islamskih naselja u to rano doba. Jedino što se češće srećemo s nazivima Saracenus i sličnim izvedenicama, koji nas podsjećaju na neku vezu pojedinaca, odnosno njihovih porodica sa Saracenima, pa eventualno i na njihovo islamsko porijeklo. Epizodalnog je karaktera pojava omiških Kačića, Pribislava i Osora, koji su gusarili Jadranom. Za njih je Toma arhiđakon (1200—1268) navodio da su oskrvnjivali presvetu euharistiju, rušili oltare i palili crkve. Pripisivalo im se da su »zaraženi saracenskom za-

bludom«. Kralj Andrija u povelji od 1220. kao i »Cronica di Slavonia«, na koju se poziva dubrovački historičar Lukarević (štampana 1604—1605) spominju oca ove dvojice Kačića pod arapskim nazivom Melekdok, Malduk kao »sina Saracenova«.

Polje rada misionerima pružalo se naročito nakon invazija Arapa i pojedinih turkmenskih plemena islamske vjere na Balkan ili područje bliže Balkanu. Invazije su bile praćene i kolonizacijom islamskih etničkih skupina.

Već 634. godine počinju upadi i osvajanja Arapa u zemljama Bizantijskog Carstva. Arapi su činili pokušaje da osvoje i Carigrad. Štaviše, prilikom arapskog opsjedanja Carigrada od augusta 717. do augusta 718. pod vojskovođom Mesleme bila je osvojena Galata i tu sagrađena džamija (zvana »Arap-džamija«), koja je nakon arapskog povlačenja pretvorena u crkvu, a onda opet u džamiju poslije sultan Fatihova osvojenja Carigrada. Nije bez značaja da se spomene da je jedan bosanski pjesnik, Muhamed ef. Nerkesi (Nergisi) (poginuo 1634) posvetio peti svezak svoje »Hamse«, pisane turskim jezikom, ovoj vojni Mesleme (»Gazavati Mesleme«) (uzgred dodajemo, da je prijevod ovog djela na francuski štampan već 1741. u Stambolu).

Prema arapskim izvorima Mesleme je sa svojom vojnom ekspedicijom prodro sve do Edrene i Soluna. Ovaj prodor bio bi prvi arapsko-islamski susret sa Balkanom. Kasnije, naročito poslije zauzeća Krete 823. i Sicilije 827. te južne Italije, počevši od 837. godine, ovi će prodori biti intenzivniji.

Pojava najranijeg muslimanskog stanovništva na Balkanu nije, međutim, povezana s ovim prodorima. Ovo stanovništvo prvi put se javlja u solunskoj pokrajini. To su tzv. vardarski Turci, koje je tu preselio iz Azije car Teofil (829—842). Ubrzo su se oni morali pokrstiti (o ovim prvim muslimanima na Balkanu upor. R. Janin, Les Turcs Vardariotes. Echos d' Orient XXIX, 1930, str. 437—449).

Nije isključeno da su vardarski Turci mogli biti po porijeklu i Slaveni. Poznato je da su bizantijski vladari preseljavali u masama upravo Slavene u Malu Aziju, a onda se događalo da su ovi prelazili u službu Arapa. I car Teofil mogao je pomuslimanjene Slavene dislocirati u kraj oko donjeg Vardara. Sam naziv »Turci« nije na Balkanu nikada nesumnjiv dokaz da se radilo upravo o etničkim Turcima. Po okolnosti da je još početkom XIX st. u solunskom kraju bilo Turaka pravoslavne vjere (Pouqueville) ne mora proizlaziti da se u ovom slučaju radilo o potomcima tih tzv. vardarskih Turaka iz IX vijeka.

Polovicom XI vijeka javljaju se na Balkanu Pečenezi, koje kao islamski narod nazivaju i ismaelitima, te agarenima. Kompromitirajući islam i muslimane, Pečenezi su 1048. i 1049. godine ubijali i pljačkali po čitavom istočnom Balkanu. Bugarsko-srpski ljetopisi s puno ogorčenja govore o Pečenezima kao



Tekija na Buni

»nasilnicima«, »bezakonicima« i »nevjernicima«. Slični upadi, praćeni nasiljima, događali su se i kasnije. Godine 1065. Uzi i Kumani prešli su Dunav i provalili čak do Soluna. Možda je tada stradao i manastir sv. Đorđa kod Skoplja.

Ovi upadi unijeli su i određene etničke promjene konkretno u krajevima sjeverno od Niša pa do Dunava. Putopisci XI i XII vijeka govore da su ti plodni krajevi uglavnom pusti, a kao jedino stanovništvo nalaze »hajduke naroda skitskoga«, bez krova, dodajući da se »obrezuju«. Pripadali su dakle islamu, a Viljem Tirski izričito kaže da su to Pečenezi.

Sa stanovišta islamizacije Balkana u predosmanskom periodu značajna je pojava Sari Saltuka. Sa četrdesetak turkmenskih rodova nastanio se 1261. godine u Dobrudži. Stupio je u službu tatarskog princa Nogaja koji je zavladao stepama sjeverno od Crnog mora. Oko ličnosti Sari Saltuka stvorio se pravi kult i legenda. Prikazan je kao neumorni misioner u širenju islama na Balkanu. Prema jednoj hagiografiji (u kolekciji Osmana Asafa Sokolovića, sada u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu) Sari Saltuk je djelovao već u doba osnivača osmanske dinastije Osmana. Njemu su dolazili preko ramazana potajni muslimani iz kršćanskih zemalja Podunavlja, zajedno s njim postili, teravije klanjali, a onda se nakon bajramskih svečanosti vraćali u svoj kraj. Tu se, štaviše, tvrdi kako je hazreti Alija sa ashabima išao u sasku zemlju. Dalje se spominje i bosanski kralj koji je tražio da mu se pošalje tabut (mrtvački sanduk) Sari Saltuka.

Poznati turski historičar Halil Inaldžik objasnio je da kult Sari Saltuka, koji širi islam po Evropi, vodi porijeklo iz popularnog epa »Saltuk-nama« (knjiga o Saltuku), nastalog na bazi narodnih priča između 1473. i 1480. Strani putopisci, koji su putovali Balkanom svjedoče o rasprostranjenosti Sari Saltukova kulta. Brojna su mjesta u kojima se pokazivalo na njegov grob. Jedno takvo mjesto je i Blagaj kod Mostara.

Od svih južnoslavenskih krajeva kao da se islam najprije učvrstio u Srijemu, a po svoj prilici i u Mačvi te u sjeveroistočnoj Bosni.

O tome je glavne informacije ostavio Abu Hamid al-Andalusi, koji je boravio u Ugarskoj od 1150—1153, i to u svome do sada malo pristupačnom djelu Al-mu'rib'an ba'd aya'ib al-Magrib. Abu Hamid je u Ugarskoj našao dvije vrste muslimana: kako kaže na hiljade potomaka Magribinaca kao i mnoštvo potomaka ljudi doseljenih iz Horezma; ovi drugi služe kralju, javno su kršćeni, a tajno ispovijedaju islam; prvi služe kršćanima samo u ratu, a javno ispovijedaju islam. Jovanka Kalić, koja je analizirala Abu Hamidove podatke, konfrontirajući ih sa bizantijskim izvorima, Kinamom i Honijatom, uočava da se Abu Hamidovi podaci uklapaju u podatke navedenih bizantijskih pisaca. Abu Hamid govori o ugarsko-bizantijskom ratu koji je u to doba vođen (1151—1155), pa kaže da ugarski kralj ima »muslimansku vojsku« i vojnicima ne pravi smetnje u ispovijedanju njihove vjere. U tom ratu su, kako navodi Ebu Hamid, musli-

mani porazili dvanaest vojski bizantijskog cara. Car je došao tražiti mir od ugarskog kralja nudeći predaju velikog bogatstva i znatnog broja zarobljenih muslimana, koje je držao u svojoj vlasti. Abu Hamid reproducira i jedan dijalog bizantijskog cara sa anonimnim sagovornicima o učešću muslimana u ugarskoj, odnosno bizantijskoj vojsci. Sam je Abu Hamid na početku rata podsticao muslimane da sudjeluju u ovom ratu. Jovanka Kalić zaključuje, uspoređujući podatke Abu Hamida, Kinama i Honijate, da su velik broj zarobljenika koje je carska vojska povela sa sobom mogli biti samo žitelji srijemskih naselja, opljačkanih za vrijeme borbi. Ti su muslimani bili poznati i pod imenom Halisije ili Kalisije (spominje ih i Kinam, ali mu nije bila jasna vjerska pripadnost ovih ljudi) (Upor. Jovanka Kalić, Podaci Abu Hamida o prilikama u južnoj Ugarskoj sredinom XII veka. Zbornik za istoriju IV, Matica srpska, 1971, str. 25—37).

U ovome ratu protiv Bizanta nastupao je i srpski veliki župan Uroš II, a javlja se na strani Mađara zajedno sa Kalisijama i bosanski ban Borić.

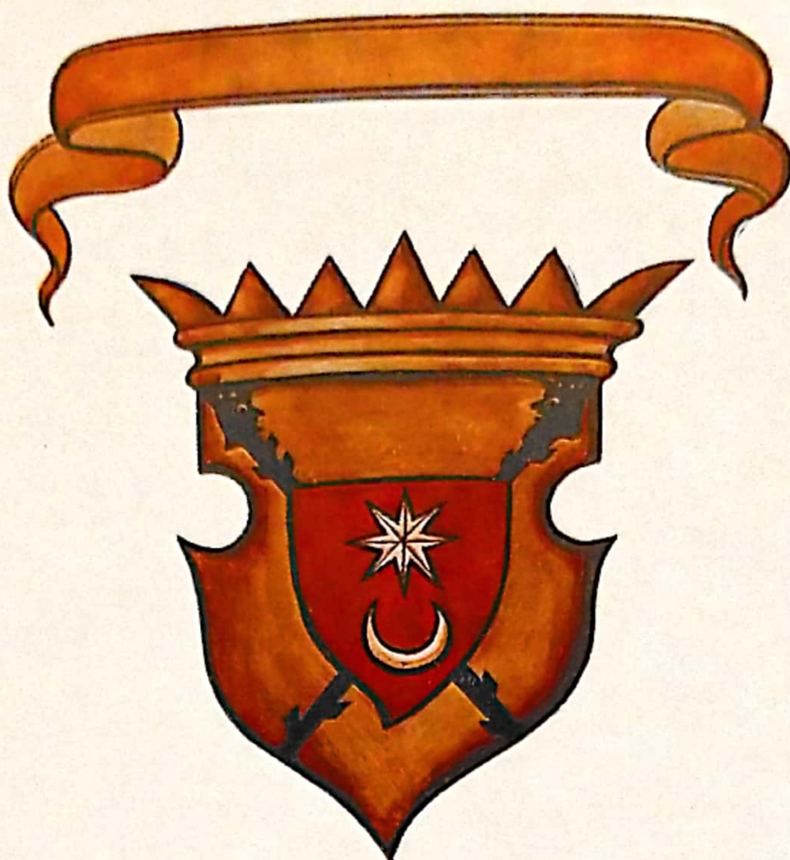
Postavlja se pitanje da li su Kalisije stajali u kakvoj direktnoj vezi s Bosnom, odnosno drugim riječima pitanje je: da li je bilo u Bosni muslimana analogno kao u Srijemu ili na pr. u Osijeku (gdje se Hysmaelite vel Byssenii spominju 1196. kao obveznici plaćanja carine u korist samostana Čikadora).

Da je Kalisija bilo u sjevero-istočnoj pa i sjevernoj Bosni svjedoče toponimi Kalesije kod Zvornika te Pečenegovci kod Prnjavora (po Pečenezima). Dodajmo da je prof. Nedim Filipović upozorio da se na jednom stećku u selu Glumini kod Zvornika sreće pisar natpisa pod turskim imenom Kulduk. To bi ime moglo biti izvjesni kalisijski relikat.

Valja napomenuti i to da se na dva stećka spominje Sracin, očito saracen; jedan je iz XIV, a drugi iz XV stoljeća (Marko Vego, Zbornik srednjovjekovnih natpisa III, red. br. 160 i 199).

Indikativna je i pojava saracena-crnca na bosanskom grbu. Glava saracena javlja se na grbu Bosne koji se smatra za državni grb koji se ustalio. Grb ima dvije crnačke glave sa dva ključa postavljena unakrst, a tome je Orbini (1601) dodao još polumjesec i zvijezdu. Registrovan je u glasovitoj münsterskoj Kozmografiji (1544) (navodi ga i Ulrich von Reichenthal, čije je djelo prvi put štampano 1483. godine).

Pojava crnca, odnosno saracena na bosanskom grbu nije do sada objašnjena. To nisu mogli riješiti ni historičari Stojan Novaković te Ludwig Thallóczy. U istraživanjima (koja nisu još objavljena) otišao je najdalje dr Pavao Anđelić. On je lik saracena, identičan kao u grbu, našao na medaljonu jedne gotičke bifore iz palače grada Travnika (slika je objavljena u njegovoj knjizi Bobovac i Kraljeva Sutjeska, Sarajevo 1973, str. 214). To upućuje da se likovno prikazivanje glave saracena sreće u Bo-





Grb Bosne sa glavama saracena

sni i izvan grba. Anđelić je zapazio da su ovakve crnačke glave bile uobičajene i na srednjovjekovnim mađarskim novcima, naročito u doba kralja Ljudevita (1342—1382).

Ismailije u Ugarskoj bili su poznati po tome što su upravljali kovnicama novca. Pojedini mađarski novci iz XII vijeka imali su čak natpis arapskim slovima. Neki su autori u tome, kao i po drugim odlikama, vidjeli utjecaj Magriba i islamske Španjolske. Možda lik crnca treba da podsjeća upravo na Magribince, jednu od dviju skupina među Ismailijama za koju neki autori misle (Károly Czeglédy i Vilmos Voigt) da bi mogli potjecati od Arapa i Berbera iz sjeverne Afrike. Ali lik crnca na kasnijim ugarskim novcima potječe, kako se čini, od Jakobusa Saracenusa, koji je 1371. zakupio kovnice novca i, valjda, da bi ukazao na svoje saracensko porijeklo stavljao je na novac saracenske likove.

Iz izloženog proizlazi da je saracenskog porijekla lik crnca na bosanskom grbu, a javlja se u Bosni i izvan sfere heraldike.

III

SLAVENSKO-MUSLIMANSKE SKUPINE NA BALKANU

Muslimanska naselja istočnog Balkana nastala su dijelom kolonizacijom Turaka i turkmenskih plemena, a djelomično primanjem islama od strane domaćeg slavenskog (bugarskog, srpskog, makedonskog) kao i albanskog stanovništva. Na zapadnom dijelu Balkana, u Bosni i Hercegovini sa bivšim Novopazarskim sandžakom kao i dalje u hrvatskim i mađarskim krajevima, osvojenim uglavnom poslije bitke na Mohaču 1526. godine, nije uslijedila kolonizacija muslimanskog stanovništva turskog etničkog porijekla. U Bosni je domaće stanovništvo primilo islam. Bilo je i doseljavanja pripadnika pojedinih islamskih naroda, ali nisu bila masovna. U hrvatske krajeve: Dalmaciju, Liku, Slavoniju kao i dalje u Podunavlje vršila se, istina, kolonizacija, ali muslimana iz Bosne. Na taj način u zapadnom dijelu Balkana muslimansko stanovništvo bilo je endogenog porijekla. Nije poznato da se u Bosni i hrvatskim krajevima ikada u masi govorilo turskim jezikom, za razliku od ostalog Balkana, gdje je dvojezičnost, naročito u čaršijama, bila redovita pojava.

Fenomen da je masovno primanje islama u Bosni bio glavni faktor da nije došlo do turske kolonizacije, posebno je uočio poznati turski historičar Ömer Lutfi Barkan, autor važnih studija o osmanskom sistemu kolonizacije (tzv. sürgün). Prof. Barkan svoje zaključke temelji u prvom redu na velikom broju još neobjavljenih katastarskih deftera, koji daju mogućnost da se prati kretanje stanovništva u pojedinim krajevima Carstva iz

perioda u period. S ovog aspekta Barkan je razmotrio i stare turske kronike, kao i druge izvore. Na osnovu obilne historijske građe ovaj turski naučenjak skreće pažnju na valove imigracija, prvo u Anadoliju, a onda na Balkan, gdje je od naročite važnosti bilo naseljavanje turkmenskih plemena. Barkan smatra da se historija konstituiranja Osmanskog Carstva dijelom sastoji u migracijama ogromnih masa i njihovoj aktivnosti da u novim krajevima zasnuju domove. Jedno su pri tome spontane migracije, uslijedile inicijativom samih migranata, a drugo su one koje imaju izvor u intervenciji države koja je po jednom određenom sistemu, među ostalim, vršila prisilnu deportaciju (sürgün) u krajevima u kojima je to smatrala za potrebno iz političkih, vojnih odnosno ekonomskih razloga. Jedna takva prisilna deportacija sprovedena je na Cipru 1572. godine, uskoro poslije osvojenja toga otoka. S druge strane, vršena su i preseljavanja kršćanskog stanovništva, posebno raznih zarobljenika u okolicu pojedinih turskih gradova, gdje je trebalo da razvijaju prigradsku poljoprivredu.

Rezimirajući svoja istraživanja u pogledu Balkana, prof. Barkan doslovce navodi:

»Bez obzira na razloge i forme kako su izvršavane, ove migracije, bilo da se radi o prisilnim ili dobrovoljnim, događale su se odmah iza osvajanja; stoji to da su se velike mase stanovništva iz turske Anadolije preselile u Rumeliju. Ovi su imigranti činili značajnu većinu u velikom dijelu gradova i sela smještenih u istočnom dijelu Balkana, pa su tako stvorili od Rumelije po vanjskom izgledu i po načinu života jednu u istinu tursko-muslimansku zemlju. Turciziranje i islamiziranje Rumelije pod osmanskom vlašću nije dakle bilo, kao što se misli i često tvrdi, primjer prelaska na islam balkanskih naroda i promjene njihova imena. Turcizirani i islamizirani krajevi Balkana pod osmanskom vlašću su nastanjeni i kolonizirani jakim kontingentom turskog stanovništva, koje je došlo iz Anadolije. To su bile kolonizirane teritorije, zadobivene izloženim metodama, koje su zadržale turski i muslimanski karakter sve do vremena odcjepljenja tih krajeva od Osmanskog carstva. Što se održala ovakva geografska raspodjela Turaka, usprkos tolikim metežima i političkim poremećajima, koje je pokrenula historija ovih evropskih krajeva u posljednja dva stoljeća do naših dana, to je za to što je bila vrlo solidna demografska podloga. Balkansko pak stanovništvo, koje se je obratilo i turciziralo pod utjecajem vladajuće religije i jezika bilo je stanovništvo nastanjeno u mjestima bliže krajevima, gdje je bio turski i muslimanski elemenat koncentrisan i gdje je uhvatio korijen. Iznimku čini Bosna, koja se nalazila u specifičnim uvjetima.«

Barkanova ispitivanja su pokazala da Bosanski pašaluk nije bio obuhvaćen masovnim naseljavanjima Turaka. Bosna je ostala

po strani u naseljavanjima turkmenskih plemena i drugih orijentalnih etničkih skupina, koja su toliko karakteristična prvo za Anadoliju, a onda za istočni Balkan.

Nije nam cilj da u ovoj prilici govorimo o širenju, brojnom stanju i rasprostranjenosti islama i muslimana na Balkanu i u južnoslavenskim zemljama u toku historije. Spomenućemo samo da je na osnovu Barkanovog proučavanja, koji je i ovdje uzeo za izvor turske katastarske deftere, od 1520. do 1530. godine, južno od Save i Dunava, računajući i egejske otoke, bilo 194.958 muslimanskih domaćinstava, 823.707 kršćanskih i 4.134 jevrejska, što ukupno iznosi 1,031.799 domaćinstava.

Brojčani odnos stanovništva na Balkanu nije nikada ravnomjerno tekao.

Ali spomenimo da je prilikom prvog općeg popisa stanovništva u Osmanskom Carstvu, obavljenog 1831. (Bosna tada nije bila obuhvaćena) utvrđeno da je u ejaletima Rumelije i Silistre bilo 757.339 nemuslimana, 491.263 muslimana, 28.464 Cigana, 10.133 Jevreja i 2.124 Armenca, odnosno ukupno 1,289.323 muškog stanovništva (upor. Fazila Akbal, Tarihinde osmanli imperatorlugunda idari taksimat ve nufus. Belleten XV, 1951, No 60, str. 617—628).

U burnoj prošlosti Balkana, naročito nakon obrazovanja nacionalnih država u XIX vijeku, pa kasnije, desile su se vrlo velike promjene u etničkoj i vjerskoj strukturi. Zanimljivo je da se muslimansko stanovništvo održalo najviše u krajevima gdje je domaćeg porijekla, a to su albanski krajevi i Bosna i Hercegovina.

Danas u Jugoslaviji važe kao islamske skupine muslimani slavenskog porijekla u republikama Makedoniji, Srbiji, Crnoj Gori i Bosni i Hercegovini, dalje većina pripadnika albanske narodnosti te svi pripadnici turske narodnosti. Među muslimane se ubraja i najveći dio Roma (Cigana) u Makedoniji, Crnoj Gori i Bosni i Hercegovini. Muslimana ima i u preostale dvije republike, u Hrvatskoj i Sloveniji, ali su ta naselja novijeg postanka, pa je za njih u novije vrijeme uobičajen naziv »muslimani u diaspori.«

S obzirom da se u savremenom svijetu, pa i u Jugoslaviji, srećemo s pojavom masovnog ateizma, teško je dati precizne podatke o broju pripadnika islama (slično kao i o broju pripadnika drugih vjeroispovijesti). Kršćani vode matice krštenih, a u katoličkoj crkvi razvijena je i tzv. pastoralna sociologija, koja prati relevantne oblike manifestovanja vjerske svijesti, pa to pomaže da se utvrdi broj kršćanskih, odnosno katoličkih pripadnika. Kod muslimana ovakvi podaci ne postoje.

Za sada jedini pouzdan pokazatelj o broju pripadnika islama jeste opća državna statistika iz 1953. godine, ali odmah valja napomenuti, da se situacija u međuvremenu izmijenila, očito na

štetu broja vjernika. Godine 1953. iskazalo se 2,090.380 pripadnika islamske vjeroispovijesti u Jugoslaviji, a to je činilo 12,30 posto cjelokupnog stanovništva. Tada je moglo biti oko 3,15 posto ateista među bosanskim Muslimanima, Albancima i Turcima, no sada je taj postotak sigurno veći.

Polazeći od toga da nema pouzdanih uporišta o broju pripadnika pojedinih vjeroispovijesti, moraćemo operisati podacima o ukupnom broju Turaka, bosanskih Muslimana itd. koji su po porijeklu muslimani, bez obzira na to da li su vjernici ili ateisti.

Posljednja opća statistika stanovništva od 31. marta 1971. utvrdila je da je u Jugoslaviji bilo:

— Muslimana koji su se izjasnili u nacionalnom smislu kao Muslimani 1,729.932 ili 8,4 posto od ukupnog stanovništva;

— Albanaca 1,309.523 ili 6,4 posto od ukupnog stanovništva; odnos između broja muslimana i katolika Albanaca u 1953. godini iznosio je 95,6 : 4,4, pa bi 1971. godine u Jugoslaviji moglo biti oko 1,251.904 muslimanskih Albanaca i oko 57.619 katoličkih Albanaca;

— kao Turci izjasnilo se 1971. godine 127.920 stanovnika, što čini 0,6 posto od ukupne jugoslavenske populacije.

Iz izloženog, prilikom općeg popisa stanovništva na dan 31. marta 1971, u Jugoslaviji bilo je Muslimana u nacionalnom smislu, muslimanskih Albanaca i Turaka, ukupno 3,109.756, a to čini 15,15 posto cjelokupnog jugoslavenskog stanovništva.

Interesantno je da Muslimani i Albanci imaju najveći prirodni priraštaj u Jugoslaviji. Kod Albanaca prirodni priraštaj iznosio je (godine 1970/71) 29,0 na 1.000 stanovnika, a kod Muslimana 16,7 na 1.000 stanovnika. Muslimani srpskohrvatskog jezika imaju uopće najmanji mortalitet u Jugoslaviji (godine 1970/71. na 1.000 stanovnika 6,2 umrlih).

Albanci i Turci imaju u današnjoj Jugoslaviji status narodnosti (po ranijoj terminologiji narodne manjine). Uživaju ravnopravan položaj sa ostalim građanima Jugoslavije, ali i pravo slobodnog izražavanja svoje narodnosti i kulture, kao što je upotreba materinskog jezika u javnom životu i službama, odvojeno školstvo i nacionalne institucije i sl.

Muslimani slavenskog porijekla uživaju u Jugoslaviji ravnopravan tretman sa ostalim jugoslavenskim narodima: Srbima, Hrvatima, Slovencima, Makedoncima i Crnogorcima. Muslimani slavenskog porijekla, kojima okosnicu čine bosanski Muslimani, priznati su kao jedna od šest jugoslavenskih nacija. To je, historijski gledano, onaj dio Južnih Slavena, koji je primio islam, a oformio se u toku stoljeća u pašaluku (ejaletu ili beglerbegluku) Bosna. Pašaluk Bosna bio je znatno prostraniji od današnje teritorije Bosne i Hercegovine. Obuhvatao je i Novopazarski sandžak (područje između Srbije i Crne Gore), a izvjesno vrijeme

dopirao je čak do Skadarskog jezera, pa je dakle tada uključivao i muslimane u Crnoj Gori. Ova teritorijalna ekspanzija Bosne (Bosanskog pašaluka) kao i emocionalna povezanost, doprinijela je da se i muslimani Crne Gore, a pogotovu muslimani s područja Novopazarskog sandžaka koji je sve do 1878. bio u sastavu Bosne, smatraju bosanskim Muslimanima, pa su se prilikom popisa stanovništva 1971. deklarisali kao Muslimani u nacionalnom smislu.

Od slavensko-islamskih skupina u južnoslavenskim zemljama tzv. Pomaci i tzv. Torbeši sa Goranima oduvijek su bili teritorijalno odvojeni od Bosne. Međutim popis stanovništva od 1971. pokazao je, po tome što su se tzv. Torbeši djelomično izjasnili kao Muslimani u nacionalnom smislu da su emocionalno bliski bosanskim Muslimanima, jedno zbog iste vjere, a i zbog bliskosti jezika. Zanimljivo je da su tzv. Torbeši u kohabitaciji s muslimanskim Albancima uvijek znali očuvati svoju etničku posebnost. Nasuprot tome, nalazeći se u bosansko-muslimanskoj sredini, dosta su podložni asimilaciji s bosanskim Muslimanima.

Dosljedno prethodnim izlaganjima kao slavensko-islamske skupine dolaze u obzir:

a) tzv. Pomaci

b) tzv. Torbeši i

c) bosanski Muslimani (»Muslimani«, »Muslimani srpsko-hrvatskog jezika«) sa svojim ograncima Muslimani Novopazarskog sandžaka i crnogorski Muslimani.

a) Tzv. Pomaci

U Pomake se ubrajaju muslimani slavenskog porijekla, nastanjeni na području Bugarske, a djelomično i Grčke. Govore bugarski. Na području Jugoslavije doselilo se poslije 1877/1878. nešto Pomaka u okolinu Kumanova, a endogenog porijekla je manja grupa Pomaka u predjelu Pijancu. Glavnu oblast Pomaka čine Rodopi, pa su Pomaci — za razliku od bosanskih Muslimana — gorštačko stanovništvo.

Ovo slavensko-muslimansko stanovništvo nije se nikada samo nazivalo Pomacima; u najranijim turskim popisima izdvajaju se u posebnu kategoriju pod nazivom »aharjani«.

Nekada su bili znatno brojniji nego danas. Jireček je računao (1876. godine) da je Pomaka tada bilo 500.000. Prema općem popisu stanovništva od 1926. godine u Bugarskoj je bio

102.351 musliman s bugarskim materinskim jezikom (a ukupan broj muslimana u Bugarskoj iznosio je tada 789.296 ili 14,41 posto od ukupnog stanovništva).

Prelaz na islam pomačkog stanovništva uslijedio je — prema orijentalisti Fehimu Bajraktareviću — postepeno i u raznim krajevima u razno doba. Prvi prelazi su bili već poslije bitke na Marici (1371) i poslije pada Trnova (1393). Bajraktarević se pri tome poziva na Jirečeka, koji je smatrao da su tada bugarska vlastela i bogumili primili islam. Jedna značajnija faza islamizacije bila je za Selima I (1512—1520), a onda sredinom XVII stoljeća.

U bugarskom jeziku Pomaka dosta su prisutni jezični arhaizmi, a i predislamski običaji.

Zanimljivo je da je bugarsko ime u novijoj historiji postalo poznato zahvaljujući dobrim dijelom upravo Pomacima. Donekle se nešto slično desilo kao sa jugoslavenskom »Hasanaginicom«, koja je izdanjem Fortisa (1774) i Goetheovim prijevodom na njemački jezik pronijela u Evropu slavu narodnom stvaralaštvu jugoslavenskih naroda. U slučaju Pomaka riječ je o zbirci »Veda Slavena« (I knjiga, Beograd 1874, II knjiga S. Peterburg 1881). »Veda« je predstavljena kao da je tobože nastala u Pomaka sa Rodopa. Tu je sadržana mistifikacija kako su preci Južnih Slavena bili Iliri, Tračani i Makedonci i kako su doseljeni iz Indije. Zbirka je izazvala najveći interes znanstvenih krugova. Došlo je do žučnih naučnih polemika o autentičnosti teksta u »Vedi«. Konačno se utvrdilo da je neki makedonski učitelj imenom Ivan Gologanov falsificirao te tekstove i tako ih prezentirao redaktoru Stjepanu Verkoviću, koji je inače bio porijeklom bosanski franjevac. No bez obzira na to što se radilo o mistifikaciji, »Veda Slavena« i Pomaci dali su povoda da se poslije viševjekovne zaboravi opet pročuje za bugarski narod (Šišmanov).

b) Tzv. Torbeši

Torbeši — koji se također sami nikada ne nazivaju tim imenom — čine posebnu slavensko-muslimansku skupinu, a nastanjeni su obično uz albanska naselja. Govore dijelom srpskim a dijelom makedonskim jezikom, pa su po svoj prilici srpskog i makedonskog porijekla. Nije posve isključeno da su i slavizirani Albanci (imaju i nošnju kao i neke običaje slične Albancima). Pojmu »torbeš« neki pridaju isto značenje kao i pojmu »kuduger« i »fundait«, koji se upotrebljavaju za bogumile (cutis

kao i φουνδα = torba) (upor. Maja Miletić, I »krstjani« di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra. Roma 1957, str. 86—87).

Torbeši na Gori, Rekalije u dolini Radike, u Rahovecu (Orahovac Podrimski) čine prelaz Makedoncima, dok su Torbeši u Tikvešu najčišći Makedonci, a njihov govor makedonski. Tikveška grupa je njihova najmnogobrojnija grupa; čine je Kavadarci i oni u Negotinu na Vardaru. Izraziti Makedonci su i Torbeši oko Kičeva i Južnog Broda. Muslimani u Rahovecu i oni u Jablaničkoj župi (zvanoj obično Sredska župa) po govoru su mnogo bliži srpskom jeziku nego pravoslavni oko Rahovca i sami Prizrenci pravoslavne vjere. Torbeša ima i u okolini Gostivara, Tetova i Resna; njihova su i neka ohridska i debarska sela, a ima ih i u granicama Albanije (Peshkopi, Kukës).

Torbeši u Tikvešu imaju visok rast, široka pleća, plave kose i oči te duguljasto lice i duguljastu lubanju (dolihocefali).

Gorani (sa Višegrađanima) nastanjavaju općinu Dragaš (uz Prizren) (koja je činila stare dvije župe, Opolje sa albanskim življem i Goru sa slavensko-muslimanskim življem). Karakteristika je goranskih naselja da su kompaktno muslimanska. Glavno im je zanimanje stočarstvo. Poznati su kao slastičari (često se pogrešno poistovjećuju sa Albancima), a u Skoplju i dr. kao sarafi.

Islamizacija tzv. Torbeša kao da se ima datirati u kasnije vrijeme. Na području Šar-planine to se — prema Bajraktareviću — moglo dogoditi za vlade Selima I (1512—1520), a u oblasti oko Debra krajem XVII stoljeća, a tek početkom XIX stoljeća u Gori. Pouzdanije je, međutim, ono što pripovijeda apostolski vizitator Petar Masarechi godine 1624. On navodi da su četiri godine ranije mnoga sela oko Prizrena prešla na islam i da je sjeverno od rijeke Drim prešlo na islam u 200 sela više od 3.000 duša. Nije ipak jasno da li se ovo saopćenje odnosi samo na Torbeše ili ujedno i na Albance.

c) Muslimani srpskohrvatskog jezika

Razlikuju se po regijama:
— Muslimani u Bosni i Hercegovini;
— Muslimani u bivšem Novopazarskom sandžaku i
— Crnogorski Muslimani.

Historijski su se kao jedna cjelina oformili Muslimani u Bosni i Hercegovini i na području bivšeg Novopazarskog sandžaka, a etnički su im vrlo bliski crnogorski Muslimani srpsko-

3*

hrvatskog jezika. Teritorijalni supstrat u etničkom oformljenju Muslimana srpskohrvatskog jezika bio je Pašaluk Bosna, odnosno ranija srednjovjekovna bosanska država. Još počevši od kralja Tvrtka pa sve do 1878, sastavni dio Bosne bio je i teritorij tzv. Novopazarskog sandžaka. Zato naziv bosanski Musliman ili Bošnjak musliman obilježava Južnog Slavena islamske vjere koji se etnički razvio na području Bosne (»Kraljevstvo Bosna«, ejalet, pašaluk, beglerbegluk Bosna; dodatak »i Hercegovina« u zvaničnom nazivu pripada novijem vremenu; povezuje se sa nepuna dva decenija vladavine Ali-paše Rizvanbegovića Hercegovinom kao posebnim pašalukom; naziv Bosna i Hercegovina zvanično je uveden austrougarskom okupacijom 1878). Crnogorski Muslimani južnoslavenskog porijekla nisu bili trajnije u sastavu Bosanskog pašaluka, ali su po kulturnim odlikama, porijeklu i osjećanjima najbliži bosanskim Muslimanima. Svi se ovi muslimani u nacionalnom pogledu izjašnjavaju kao Muslimani.

Prema Barkanu, u razdoblju od 1520. do 1530. Bosanski sandžak brojio je 16.935 muslimanskih domaćinstava naprama 19.619 kršćanskih (katoličkih i pravoslavnih). Vremenom se u Bosni muslimansko stanovništvo još više povećalo. Prema bosanskom defteru skraja XVII stoljeća (koji još nije izdat) u bosanskom sandžaku moglo je biti 3/4 muslimana.

Brojni ratovi, kao i pošasti, posebno kuge, vrlo su se nepovoljno odražavali na muslimansku populaciju. Stradalo je najviše upravo muslimansko stanovništvo, jer u principu kršćani u Bosni nisu bili obavezni da ratuju, a od pošasti stradalo je opet najviše muslimansko stanovništvo, jer je kao gradsko i sa zbijenim tipom naselja na selima bilo najizloženije epidemijskim i pandemijskim haranjima. Muslimansko stanovništvo u Bosni naročito je stradalo za velikog rata 1683—1699. godine. Izgibanja i ratne posljedice bile su toliko katastrofalne, da je usprkos velikim doseljavanjima u ovim vremenima zapravo došlo do naglog pada muslimanskog stanovništva u Bosni.

Na dalje naglo smanjenje utjecala je naročito kuga od 1813. do 1817, a i ratovi u Srbiji, tako da od dvadesetih godina XIX vijeka muslimansko stanovništvo u Bosni nije više predstavljalo većinu. Iz zvaničnog turskog popisa od 1850/51. može se zaključiti da je u Bosni bilo 486.000 pravoslavnih, 424.000 muslimana i 171.000 katolika.

Za Austro-Ugarske muslimansko stanovništvo u Bosni i Hercegovini relativno je brojčano nazadovalo uslijed selidbi u Tursku. Računa se da je u austro-ugarskom razdoblju iseljeno iz Bosne i Hercegovine oko 160.000 Muslimana.

Prvi i drugi svjetski rat također se teško odrazio na brojčani razvoj, ali su u oba ova rata stradali svi dijelovi stanovništva.

Populacione prilike bosanskih Muslimana stabilizirale su se tek nakon drugog svjetskog rata.

Najnoviji opći popis stanovništva, obavljen 31. marta 1971. iskazao je u Bosni i Hercegovini 1,482.430 Muslimana, 1,393.148 Srba i 772.491 Hrvata. Izraženo u postocima, Muslimani su činili 39,6 posto stanovništva Bosne i Hercegovine, Srbi 37,2 posto i Hrvati 22,1 posto.

Što se tiče crnogorskih muslimana, obično se tu podrazumijevaju muslimani južnoslavenskog, albanskog i turskog porijekla koji su nakon ratova 1877. i Berlinskog kongresa 1878. te balkanskih ratova 1912. i 1913. prisajedinjeni kneževini Crnoj Gori. U decembru 1877. Crnogorci su zauzeli Bar sa slavensko-muslimanskim stanovništvom. Godine 1878. Crnoj Gori su pripojeni Ulcinj (sa albanskim stanovništvom), Podgorica (današnji Titograd), Spuž, Nikšić i Kolašin (sa muslimanskim stanovništvom južnoslavenskog porijekla). Poslije balkanskih ratova Crnoj Gori su pripali Plav, Gusinje, Berane, Rožaj, Bijelo Polje i Plevlje (sa muslimanima južnoslavenskog porijekla) te Peć i Đakovica (sa albanskim stanovništvom).

Inače, u pravoj Crnoj Gori muslimani su do početka XVIII st. bili brojnije zastupljeni u Čeklićima, u Crmnici, Ceklinu, cetinjskom plemenu i dr. Na samom Cetinjskom polju postojale su tri džamije: u Bajicama, na sred Polja i kraj Vojne bolnice. Računa se da je na području prave Crne Gore bilo oko sedam džamija. Bivše muslimanske porodice su Mustapići, Muhidinovići i Ramadanovići iz Čeklića, Popovići-Jabučari, Martinovići, Miloševići, Mustajkadići sa Cetinja, Šabani, Bećiri, Kadići, Kasomi i dr.

Stanje se izmijenilo tzv. istragom poturica i kasnije. Poticaj za istragu došao je zapravo izvana: podstaknuta je proglasom Petra Velikog na hrišćane Balkana, a sprovedena je u okviru akcije ruskog generala Miloradovića povodom bitke na Prutu 1711. godine.

IV

BOGUMILSTVO I ISLAMIZACIJA

Kada se govori o postanku bosanskih Muslimana, prvo pitanje koje se nameće jeste u kakvom odnosu stoji nestanak Crkve bosanske i islamizacija? Ranije je bilo općenito usvojeno mišljenje da su bosanski Muslimani potomci bogumila — kako su se nazivali pripadnici Crkve bosanske — pa da su listom primili islam kada je sultan Fatih osvojio Bosnu 1463. godine. Ovo mišljenje je zastupao još apostolski vizitator, učeni Masarechi (godine 1624). On spominje masovni prelaz katoliciziranih bogumila na islam, kada je Mehmed el Fatih osvojio Bosnu. Pred samo osvojenje Bosne bosanski kralj Tomaš izvršio je nečuveno nasilje nad svojim podanicima, prisilivši one koji su pripadali Crkvi bosanskoj da prime katoličku vjeru, a oni koji to nisu htjeli učiniti izbjegli su u zemlju hercega Stjepana. Podsjećajući na te događaje Masarechi kaže: »Vjerujem da su se mnogi sjećali krivovjerja (misli na Bosansku crkvu) i zbog toga bili slabi u vjeri (katoličkoj), pa su prilikom dolaska Turaka u Bosnu lako prelazili na islam, da sačuvaju svoju slobodu.«

Mišljenje o masovnom prelazu na islam pripadnika Crkve bosanske (bogumila) jedva da je iko ranije i pokušao u nauci osporiti. Našlo se ipak jedan manji broj autora, već počevši od 1867. godine, koji se suprotstavlja tezi o Crkvi bosanskoj kao bogumilskoj, pokušavajući da dokažu kako ona nije bila heretič-



Aladža džamija u Foči

na, a onda su pojedini autori ustajali i protiv uvriježenog shvaćanja o bosanskim Muslimanima kao potomcima bosanskih bogumila.

I u ovom pitanju pokazalo se da su ekstremno postavljene teze najčešće neodržive.

Danas je u nauci više manje usvojeno da je Crkva bosanska doista bila heretična, samo se pojedini autori razilaze u tome u kojoj je mjeri bila heretična. Pa i oni autori koji smatraju da je Crkva bosanska bila ortodoksna, kao što je na pr. medievalista Marko Vego, ne poriču joj da je u organizacionom pogledu bila potpuno samostalna, kako od katoličke crkve tako i od srpske pravoslavne crkve.

U pitanju porijekla bosanskih Muslimana stvari se ne smiju simplificirati.

Prije svega, svi pripadnici Crkve bosanske nisu primili islam prilikom turskog osvojenja Bosne. Velik dio pristalica ove crkve izbjegao je izvan zemlje.

Iz Bosne nisu bježali samo franjevci; bijeg je njihov dao povoda izdavanju poznate sultan Fatihove ahdname (»a oni koji su pobjegli neka su slobodni i sigurni; neka dođu i neka bez straha stanuju u zemljama mog carstva«). Bježali su i krstjani

Crkve bosanske zajedno sa svojim pristašama. Najizrazitiji je slučaj sa gostom Radinom i drugih 50 do 60 predstavnika Crkve bosanske. Oni su izbjegli od Turaka i početkom 1466. tražili da im se omogući boravak na mletačkom području.

Masovna iseljavanja iz Bosne spomenuta su i u Borelli-Vukasovićevom grbovniku skraja XVII stoljeća. Tu se navodi da su se poslije tragedije nesretnog bosanskog kraljevstva mnogi Bošnjaci spasili bijegom u Dalmaciju, na njezine otoke, u Hrvatsku, Dubrovnik, pa su neki doprli i do Napulja, Apulije, Istre i Crkvene države. Dajući sliku prilika, autor grbovnika kaže da je kod drugih prevladala ljubav prema domovini i nisu napustili svoju zemlju po cijenu da ostanu pod turskom vlašću. »Možda za kaznu toga« — pobožno zaključuje taj pisac — »mnogi odstupiše od vjere i počeše slijediti Kur'an«.

Među bjeguncima našlo ih se mnogo koji su ostali postojani u svojoj vjeri. Nimalo onda ne iznenađuje da se upravo od XVI stoljeća u susjedstvu Bosne masovno u dokumentima govori o »bogumilima«, »patarenima« i »manihejima«. Godine 1550. susrećemo se s postojanjem »patarinskih knjiga« kojima su se pojedinci služili u Dubrovniku.

Iseljavanja iz Bosne, uglavnom pripadnika Crkve bosanske povodom turskog osvojenja, bila su prilično brojna. O tome pružaju dokaze i najraniji turski katastarski defteri, u kojima se za mnoga zemljišta navodi da su »pusta«.

Poslije turskog osvojenja manji dio pripadnika Crkve bosanske primio je pravoslavnu i katoličku vjeru. Prelazi na katolicizam javljaju se već u posljednjim godinama državne samostalnosti. A pravoslavlje je pripadnicima Crkve bosanske bilo blisko prije svega po slavenskom jeziku ćirilo-metodske tradicije kao obrednom jeziku. Nije zato ni čudo da su se u pravoslavnoj sredini (ali i među bugarskim pavlićanima) našla evanđelja koja su ranije pripadala Crkvi bosanskoj. Posljednji takav nalaz je Divoševo evanđelje, pronađeno u septembru 1960. u sandžačkom selu Podvrhu više Bijelog Polja, u tamošnjoj manastirskoj crkvi.

Dio pripadnika Crkve bosanske, i to u zemljama hercega Stjepana, Pavlovića i Kovačevića, dakle u Hercegovini i istočnoj Bosni, slijedio je svoju raniju vjeru i izvjesno vrijeme nakon turskog zauzeća Bosne.

Zanimljiva je pojedinost da se još oko 1560—1565. godine, a moguće nešto i kasnije, našao u bosanskoj sredini neki učeni bosanski krstjanin, koji je na molbu novoobraćenih muslimana, nastanjenih u selima koja su ranije sačinjavala metoh (manastirsko imanje) u Kunovu kod Foče, napisao za te dojučerašnje vjernike Bosanske crkve tzv. Kunovski zapis. To je magijski zapis sa citatima iz Novog zavjeta koji su pripadnici Crkve bosanske veoma poštovali, ali i sa dosta apokrifnih ele-

menata, koji je imao svrhu da zaštiti Kunovski metoh od prirodnih nepogoda (udaraca groma, gràda, studeni, zlih vjetrova i sl.). Iz sadržaja zapisa vidi se da su vjernici Crkve bosanske smatrali da je đavo taj koji prouzrokuje sve ljudske nedaće, pa se prijeti đavlima — koji nose imena iz paganske i lokalne tradicije — da se okane da nanose štetu usjevima u selima Kunova.

Naziranje da je đavo uzročnik zla odražava dualistični koncept. I prema bogumilskoj Tajnoj knjizi Satana je stvorio grom, kišu, gràd i oblake i nad njih poslao svoje sluge — anđele. Također sinodik cara Borila od 1211. godine u tački 44. izriče anatemu i protiv onih koji »Sotonu označavaju kao davaoca kiše i gràda«. I katari su pripisivali đavolu odgovornost za oluje, gràd, poplave, vatre. Zato i Kunovski zapis, utječući se za spas metoha, ne upućuje molitve Bogu, već se prijeti đavlima. Među đavlima koji se nabrajaju spomenut je i Kozodorac, a u samom Kunovu ima pećina zvana Kozlodolac u kojoj se nalaze ostaci nekih zidnih slikarija. To bi moglo biti pećinsko kultno mjesto, kakvih se, izgleda, još nalazi ponegdje u Bosni; poznato je da su i francuski katari u pećinama, također sa slikarijama, održavali svoje kultne sastanke.

Kunovski zapis pisan je bosančicom, dijelom i na latinskom jeziku (riječ je o priči o Abgaru, koja je i inače bila popularna u bogumila, pa je u južnoslavenskim zemljama prešla i u pravoslavnu i u katoličku književnu tradiciju). Zapis je bio smješten u stablo jednog bora koji je imao dominantan položaj nad imanjima kunovskih težaka. Pronađen je, zatrpan dublje u zemlju, godine 1905.

U Kunovu su se još nakon turskog zauzeća Bosne nalazile »krstjanske zemlje«, što indicira da je tu bio jedan od patarenskih centara. U turskom defteru od 1477/1478. spomenut je u Kunovu gost Cvjetko. Okolnost da je stoljeće nakon turskog osvojenja sastavljen na autentičan način jedan komplikovan bogumilski tekst, svjedoči da se Crkva bosanska duže održala u Bosni i nakon 1463, iako su joj zadati strahoviti udarci još potkraj bosanske državne samostalnosti.

Kunovski zapis je dragocjeno svjedočanstvo bogumilsko-muslimanske simbioze. U zapisu je poimence navedeno 29 muslimanskih imena kunovskih domaćina, čija je imanja zapis trebao zaštititi. Kunovski težaci, imenom Hasan, Pajazit, Durmiš, Mustapa, Daut, Perhat, Jagub, Jaho, Kasom i dr., očito vjerujući u djelotvornost zapisa koje su pravili kao bogumili, obratili su se nekom svom bivšem duhovnom pastiru da im napravi taj zapis. Bio je to učen duhovni pastir. On je vjerojatno tekst napisao po već ustaljenim formulama, ali je znao toliko i latinski, da je u tekst dodao formulu (na latinskom): »u čast Boga i za oslobođenje domovine« eksklamirajući tako želju za oslobođenjem Bosne od turske vlasti.

Kunovski zapis spada u red široko praktikovanih tzv. dvostrukih zapisa. O njima govori turski anonimus u spisu iz 1585. godine. Opisujući bosanske obraćenike na islam, koje naziva poturi, anonimus, među ostalim, tvrdi da nose dvostruke zapise, jedne od popa, a druge od hodže.

Ovaj zapis predstavlja jedan segment koji podsjeća na rastrojstvo u kome se našla Crkva bosanska. Progon posljednje dvojice bosanskih kraljeva predstavljao je početak kraja, a onda je turskim osvojenjem došlo do egzodusa bogumila iz Bosne, pa do pribjegavanja kršćanskom pravovjerju (katolicizacijom, odnosno primanjem pravoslavlja). Međutim, najveći dio vjernika Crkve bosanske, uključujući i grô onih koji su u jesen 1459. nasilno pokatoličeni, prešli su na islam. Samo izuzetno, u pojedinim porodicama, pojedinci su ostali kroz generaciju-dvije postojani u staroj religiji.

U prvo tursko doba sreće se u dokumentima na hiljade primjera muslimanskih imena kojima otac ili brat nose slavenska imena. Da se zataji nemuslimansko porijeklo, otac se nekada označuje i kao Abdulah, Abdulgafur i sl. Ništa izrazitije nego masovna pojava ovakvih imena ne dokazuje intenzivnu islamizaciju. Imena braće i otaca uvijek su slavenska, dok su kalendarska imena pravi izuzetak. I to je indikativno, s obzirom da se u okviru Crkve bosanske redovito sreću slavenska imena.

Za procese islamizacije najkompletnije podatke pružaju turski katastarski defteri, koji su postali pristupačni nakon drugog svjetskog rata. Samo nam sve postojeće vrste deftera nisu pristupačne, nego uglavnom defteri o poreskim obvezama raje. Oslanjajući se isključivo na ove deftere, a ispuštajući iz vida da je u bosanskom vilajetu, odnosno sandžaku u prvo doba prevladavalo povlašteno militarizirano muslimansko stanovništvo, neki autori su postavili tezu, da je islamizacija u Bosni započela istom potkraj XVI stoljeća. Time su se ovi autori distancionirali od teze o masovnom prelazu na islam bogumila prilikom sultan Fatihova pohoda na Bosnu 1463. odnosno 1464. godine.

Po svemu se ipak čini da je već u prvo tursko doba u Bosni bilo brojno muslimansko stanovništvo. To proizlazi i iz najnovije studije prof. Nedima Filipovića, odličnog poznavaoca turskih katastarskih deftera (Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja XIII, 11, Sarajevo 1976).

Treba uvažiti da je pored otpornih elemenata prema turskim osvajačima (a oni su organizovali i jedan oblik gerilskog rata, o čemu govori turski savremenik Dursun-beg) među Bosancima, u prvom redu pripadnicima Crkve bosanske, postojalo i jako protursko raspoloženje. Toga je, uostalom, bilo i u drugim balkanskim zemljama. Godine 1448. izvijestio je o tome papu Nikolu V hvarski biskup Toma, ističući kako su patareni u porastu i da paktiraju s Turcima. Tim povodom papa je odredio speci-



Nišani Omer-age Bašića u blizini Glamoča

jalnog izaslanika za Bosnu 1450. godine. Ovaj je poslao izvještaj kako su se patareni počeli sporazumijevati s Turcima očekujući da će im sultan darovati samostanska imanja kada se crkvena dobra sekulariziraju osmanskom okupacijom.

Riječ je ovdje o imanjima hiža, kuća, odnosno gostinjaca (domus patarenorum, domus christianorum) bosanskih krstjana. Ali uslijed progona kralja Tomaša nije trebalo čekati tursku sekularizaciju krstjanskih imanja. Samo četiri godine pred tursko zauzeće krstjani, protjerani iz Kraljeve zemlje, morali su, kako izričito napominje papa Pijo II — ostaviti svoju imovinu, ukoliko nisu pristali da se pokrste.

Nakon Fatihova osvojenja Bosne, kod prvog poznatog katastarskog popisa od 1468/69. predstavnicima Crkve bosanske uspjelo je da se osiguraju da im zemljišta gostinjaca, koja su bila napuštena 1459, ne dođu pod udar konfiskacije s obzirom na to da su vakantna zemljišta po turskim agrarnim propisima postajala državna. U tome je i smisao zabilježbi koje se sreću u katastarskim defterima, da je naime pojedino zemljište krstjansko. Ta su zemljišta, istina, bila na isti način opterećena kao i sva ostala zemljišta koja su pripadala »gebrima«, odnosno »kafirima«, a zabilježbom o svojstvu pojedinih zemljišta kao krstjanskih osiguravalo se makar i »golo pravo vlasništva« krstjana iz vremena u kojem su se oni dobrim dijelom razbježali bilo u zemlje hercega Stjepana ili Pavlovića, bilo povodom turskog

zauzeća i u još udaljenije krajeve. Zabilježba svojstva »krstjansko zemljište« legitimisala je krstjanske monahe da to zemljište mogu uzeti u posjed i da ono, bez obzira na vakaciju, nije postalo državnim.

Upravo ove zabilježbe o pripadnosti krstjanima pojedinih zemljišnih posjeda indikativne su za praćenje konačne sudbine Crkve bosanske i njenih pripadnika, odnosno za praćenje procesa islamizacije.

Ove zabilježbe pokazuju da je u srednjovjekovnoj bosanskoj državi, moglo bi se reći sve do Tomaševih persekucija, Crkva bosanska imala najjače i najšire uporište u narodu. Pred same pogrome pisao je dominikanac Nikola Berbucci iz Drača 31. maja 1459. da u bosanskom kraljevstvu manihejci čine gotovo većinu stanovništva. Defteri pokazuju da je organizacija Crkve bosanske pokrivala čitavo područje koje je osvojeno 1463. godine.

Sudeći po defterima stanje Crkve bosanske u prvo tursko doba ponešto se razlikovalo

— u zemljama hercega Stjepana, Pavlovića i Kovačevića, gdje je Crkva bosanska bila dominantna i pokazivala izvjesnu vitalnost još do kraja XVI stoljeća;

— u tzv. Bosanskom krajištu, zapravo širem području vrhbosanske župe, gdje se turska vlast uspostavila od 1436, a po nekima i od ranije, i

— u Kraljevoj zemlji.

Defter od 1468/69. pokazuje da su se na sva ova tri područja nalazile krstjanske zemlje, dakle organizacioni punktovi Crkve bosanske. U zemljama hercega Stjepana, Pavlovića i Kovačevića, kao i u župi Neretvi, krstjanske zemlje, kako se vidi iz deftera, još uvijek drže krstjani, pa je dakle u tim krajevima Crkva bosanska preko svojih monaha koliko-toliko aktivna. Nasuprot tome u tzv. Bosanskom krajištu i Kraljevoj zemlji krstjanska zemljišta su samo kao takva registrovana, ali ih 1468/69. nisu držali krstjani. Umjesto bilo kakvih znakova crkvene organizacije, na širem području koje obuhvata te »krstjanske zemlje«, masovno se javlja islamizirano stanovništvo. Na tim područjima, na krstjanskim zemljama, bez obzira što se kao takve registruju, ne sreću se krstjani, duhovna pastva Crkve bosanske. Na zemljištima u tim krajevima kao poreski obveznici u velikoj mjeri geriraju ljudi s muslimanskim imenima, a njihovi očevi obično nose nemuslimanska imena, koja nisu kalendarska. Očito je da je u tzv. Bosanskom krajištu i Kraljevoj zemlji godine 1468/69. Crkva bosanska bila izgubila svako uporište.

Ove dedukcije iz deftera od 1468/69. podudaraju se sa tradicijom, po kojoj su se u srednjem toku rijeke Neretve, u hercegovoj zemlji i župi Neretvi sretali ostaci bogumilskog kulta još u drugoj polovici XIX vijeka. O tome su pripovijedali fra Petar Bakula, dubrovački dopisnik »Timesa« (od 19. X 1875), fra

Grgo Martić, E. de Saint-Marie, Mehmed-beg Kapetanović-Ljubušak, Vid Vuletić-Vukasović i dr. U tim krajevima proces islamizacije bogumila trajao je najduže. Niz okolnosti koje su iznijeli Hifzija Hasandedić i Derviš Buturović upućuju na zaključak o kasnijoj islamizaciji područja srednje Neretve, negdje oko polovice XVII stoljeća. Tada je podignuta i najstarija džamija u Seonici.

Islamizacija u tzv. Bosanskom krajištu desila se, po svoj prilici, još prije Fatihova osvojenja, odnosno u preostalim dijelovima Kraljevske zemlje u doba Fatihova osvojenja.

Nije, štaviše, isključeno da je još krajem XIV odnosno početkom XV stoljeća u tzv. Bosanskom krajištu, i to u Vrhbosanju, bila podignuta i jedna džamija. Ponovnim vraćanjem tih krajeva pod kršćansku vlast džamija je mogla biti porušena ili prilagođena u druge svrhe, da bi onda, nakon ponovnog turskog zauzimanja Vrhbosanja, prije nego što je izgrađena nova džamija, ostalo sjećanje na tu džamiju u formuli »džemat Pašajigitova mesdžida«, po krajišniku Pašajigitu, ocu Ishak bega, vojvode zapadnih strana, inače osnivača jedne džamije i u Skoplju. Na samom početku XV vijeka Pašajigit bio je »in partibus Sclauonie«, a o tome pripovijeda i Kronika Ašik-paša zade. Popis od 1528. zna za Pašajigitov džemat, a narodna tradicija za Pašajigitovu ulicu. To je najstariji sarajevski predio, pa je na mjestu Pašajigitove ulice mogla biti podignuta najstarija sarajevska odnosno bosanska džamija. Stvar je daljih istraživanja da li će se ova hipoteza potvrditi ili odbaciti.

U svakom slučaju, islamizacija Bosanskog krajišta započela je prije Fatihova osvojenja Bosne.

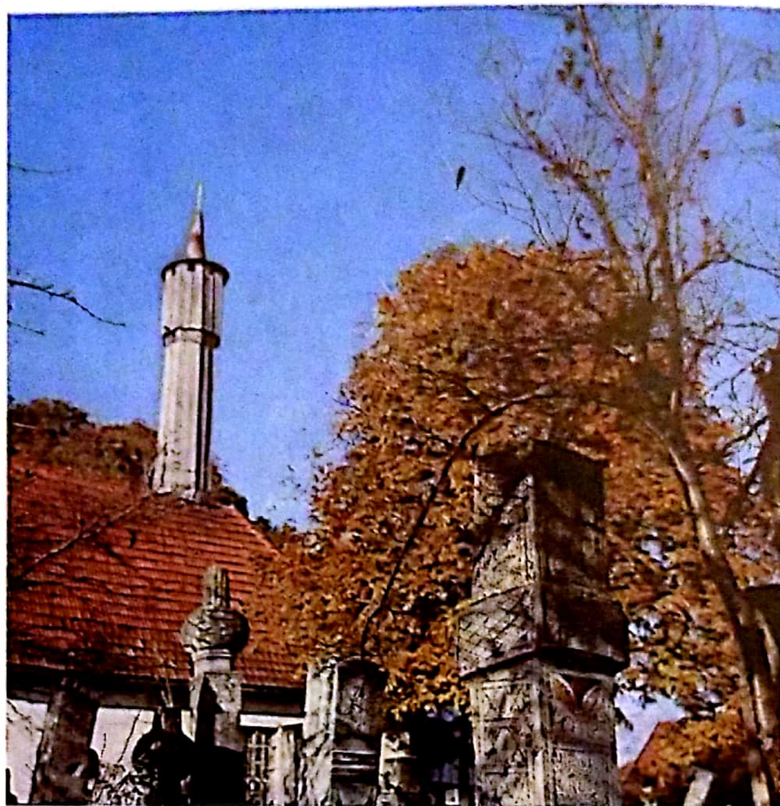
Na ovu fazu islamizacije mogao bi se odnositi jedan zapis iz turskog rukopisa od 993. tj. 1585. (prepis iz 1050/1640), koji je od fundamentalne važnosti za procese islamizacije. Tu se kaže (po prijevodu Hadži Mehmeda Handžića, Jedan prilog povijesti prvih dana širenja islama u Bosni i Hercegovini, Narodna Uzdanica, kalendar za godinu 1938, god. VI, Sarajevo, str. 29—45):

> U prošlo vrijeme u vilajetu Bosne bijaše kršćanska vjera i Mesihov vjerozakon. Kada je bilo suđeno da se ovaj vilajet osvoji i da se u tim pokrajinama sud i uprava države Osmanovića proširi, onda je radi popisa (stanovništva) iz prijestolnice (Stambola) određen (za to) po svoj prilici muharir Mesih-paša. Spomenuti muharir sa željom da obavi popis dođe u spomenuti vilajet. Stanovništvo sela u tome vilajetu zateče raskomadano i rastrgano. Stoga od prvaka toga naroda i dobrih ljudi toga plemena sakupi nekoliko staraca i od njih zatraži objašnjenje same stvari i reče im: Ovaj vilajet vodom, zrakom i ljepotom zemlje odskače nad ostalim

pokrajinama nastanjene četvrti zemaljske, pa zašto su stanovnici tako razbijeni? Kakav bi način bio, da se ovaj narod ponovo, kao što je bio, oživi i popravi? Oni odgovore: Ova razrušenost i iskomadanost dolazi od bojazni velike džizje i straha od povećanja državnih daća. Tada spomenuti muharir dostavi njihovo stanje sretnoj Porti i uvaženim vezirima, ali ne dobije dozvolu da ukine džizju i državne daće. Rečeni muharir odlikovaše se pameću i razboritošću te na ovaj način uredi stvar: Odluči da na koji način ukine ime džizje, a da mjesto džizje odredi neku drugu daću. Složi se sa spomenutim uglednim starcima, da iz svakog sela dođe po nekoliko ljudi i da radi općeg interesa na ovaj način izlaz nađu: Nek iz svakog sela po jedan muškarac primi muslimansko ime te da im se zbog toga imena oprosti džizja. Ovo je objavljeno po svim selima i krajevima. Uglavnom se slože i uvide da im je u tome korist. Svaki jednostavno svoje ime prevede na turski jezik: Kome je bilo ime Živko, prozove se Jahja, kome je bilo ime Vuk, uzme ime Kurt, a kome je bilo ime Gvozden, uzme ime Timur. Čim se prozovu muslimanskim imenima džizja bude ukinuta, a mjesto nje na posjede kojima su raspolagali i koji se zvahu baština odrede po jedan dukat. I tu rascjepkanu divljač na ovaj način pridobiju; sela se poprave, a stanovnici ukidanjem imena džizje veseli i radosni postanu . . .«

Važan je navod u ovom izvoru o uvođenju poreza po sistemu dukat na baštinu, kakav je sistem vjerojatno važio u predturskoj Bosni. Da se doista u vilajetu Hodidjed, izuzetno od drugih područja u kojima je Isa-beg ubirao dohodak, plaćala filurija, potvrđuje tzv. sumarni defter iz 1455. godine. Zanimljivo je da anonimni autor iz 1585. nigdje ne govori o Fatihovu osvojenju Bosne, već o vremenu kada je uvedena u vilajetu Bosni turska vlast i plaćanje poreza po sistemu dukat na baštinu, pa se dakle pričanje može odnositi baš na tursko doba još prije Fatihova zauzeća. Nije nevažno da je upotrijebljen i izraz »vilajet«, pošto je osvojeni dio Bosne u to doba doista nosio taj naziv, dok je bosanski sandžak osnovan 1463. godine. Realan je i kada govori o dezolatnim prilikama koje su nastale turskim osvojenjem. On pripovijeda i o prvom katastarskom popisu, koji je, kako to pokazuje sačuvani sumarni defter, doista i proveden još prije Fatihova nastupa.

Autor rukopisa od 1585. imao je, kako se po svemu vidi, dobre informacije o Bosni u prvo tursko doba. Podaci koje je dao o masovnoj islamizaciji uklapaju se u ono što nam pružaju katastarski defteri, iz kojih se može zaključiti da su na području Bosanskog krajišta postojali krstjani, ali su u vrijeme popisa



Tip seoske džamije u Krajini

već bili izgubili sve pozicije. U sarajevskom kraju, dotično »vilajetu Hodidjed« na njih podsjećaju samo nekadašnje krstjanske baštine, dok se aktivnih krstjana ne nalazi. Zar ova važna okolnost, u kontekstu podataka iz rukopisa od 1585. godine ne govori dosta uvjerljivo u prilog teze o masovnoj islamizaciji bogumila u prvo tursko doba? Jedan broj islamiziranih bogumila bio je taj koji je plaćao dukat na baštine, dok su ostali, kao stanovništvo strateški važnog Bosanskog krajišta vršeći vojnu službu, prvenstveno kao akindžije, bili oslobođeni od rajinskih poreza.

Glavni, za sada poznati turski izvor koji govori o masovnom prelazu na islam (»bir ugurden«) za Fatihova osvojenja Bosne jeste navod iz Janičarskog zakona, koji je objavio dr Safvet-beg Bašagić, prvo u »Kratkoj uputi u prošlost Bosne i Hercegovine« (Sarajevo 1900), a onda u svojoj doktorskoj disertaciji »Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti« (Sarajevo 1912). U novije vrijeme tim se izvorom, raspravljajući upravo o islamizaciji, poslužio dr Aleksandar Solovjev (u studiji Nestanak bogomilstva i islamizacija Bosne, Godišnjak Istorijskog društva BiH I, Sarajevo 1949, str. 51—52), donoseći nešto revidiran prijevod toga dokumenta. Zbog njegove važnosti ovdje se taj odlomak citira prema Solovjevoj verziji:

»Postoji zakon da svi mladi janičari (adžami oglani) koji se sakupljaju u Bosni budu muslimani, sinovi muslimana. Pored toga većina je njih primljena u (carski) dvor u bašču. Uzrok ovakvoj pažnji prema spomenutom narodu je sledeći: U ono doba kada je osvajač Carigrada njegovo veličanstvo sultan Mehmed han — neka je s njim Božja milost i zadovoljstvo — izvoleo s pobedonosnom vojskom zavojštiti na Bosnu, tada je sva raja i beraja (tj. seljaci i oni koji ne plaćaju porez) te zemlje, saznavši za moć i snagu njegova veličanstva cara, zaštitnika sveta, izašla pred njega i pala ničice pred njegovo carsko podnožje i najednom (»bir ugurden«) prešla na islam. Kada je njegovo veličanstvo sultan video da ovi najedamput primiše islam rekao im je da to nije loš narod. Zbog toga što su prešli na islam, rekao im je njegovo veličanstvo car, zaštitnik sveta: Tražite od mene što želite! Stanovnici ove pokrajine su zatražili: Neka se iz naše zemlje kupe mladići (adžami oglani). Njihovoj je molbi udovoljeno i oni se primaju (bez obzira) bili obrezani ili neobrezani: nije zakon ni da se pregledavaju. Ovi (mladići) od ovoga naroda koji su do sada sakupljeni ili su u carskom dvoru ili u bašči. Oni su bili pametni i daroviti, pa su većinom izašli (iz dvora) s visokim položajima i dostigli visoke rangove.«

Navodi Jeničarskog zakona u pogledu uvrštavanja Bošnjaka u jeničare stoje u punom skladu i sa podatkom savremenog poljskog ljetopisca Jana Dlugosza, koji je zabilježio da je sultan Fatih prigodom zauzeća Bosne »do sto hiljada osoba obojega spola odveo u ropstvo, od kojih je trideset hiljada snažnih mladića uvrstio u jeničare«.

Smatramo na osnovu svih ovih podataka da se može zaključiti da ranije iznesena teza o masovnoj islamizaciji patarena, odnosno nasilno pokatoličenih patarena, ima historijskog osnova. Ona nije u suprotnosti ni sa novootkrivenim katastarskim defterima, u kojima se, istina, muslimani masovno pojavljuju istom s kraja XV stoljeća, ali to u isti mah ne podrazumijeva da nije bilo u većem broju muslimanskog stanovništva koje nije dolazilo u obzir da bi kao poreski obveznici bilo registrovano u defterima. Baš defteri pružaju uvjerljive dokaze da su nekoć bogumilski krajevi s brojnim krstjanskim hižama i posjedima ubrzo s pojavom turske vlasti u potpunosti izgubili bogumilski značaj. Grô krstjanskih zemljišta prelazi u ruke islamiziranog seljaštva i vlaha, pa ništa bjelodanije kao to ne govori o tome kako je nestalo bogumila. Ipak, njihovo sasvim skromno održavanje do u XVII stoljeće upućuje na zaključak da procesi islamizacije nisu do kraja iskorijenili tradicije stare religije.

Za odnos bogumila i islamizacije značajne su i informacije koje je dao o bosanskim poturima engleski diplomata Paul Ricaut (1628—1700) u svome djelu o Turskom Carstvu. Stojeći na stanovištu da su ti navodi autentični i važni, njima je posebnu pažnju posvetio Aleksandar Solovjev, prije svega u posebnom radu »Engleski izvještaj XVII vijeka o bosanskim Poturima« (Glasnik Zemaljskog muzeja. N. S. VII, Sarajevo 1952, str. 101—109; Isti, Le témoignage de Paul Ricaut sur les restes du Bogomilisme en Bosnie, Byzantion 23 (1953), 78—86). Solovjev je posebnu pažnju skrenuo na navod Ricauta, prema kojem bosanski poturi kao vojnici koji borave na ugarskim i moravskim granicama čitaju Novi zavjet na slavenskom jeziku koji dobivaju iz Moravske i Dubrovnika, a drago im je da saznaju i o tajnama Kur'ana, koji čitaju na arapskom. Solovjev naglašava da podatak prema kojem poturi čitaju evanđelje na slavenskom jeziku, iako se smatraju muslimanima, potpuno odgovara potomcima bogumila, koji su naročito mnogo čitali i komentarisali Novi zavjet.

Na prvi pogled dosta je teško povjerovati Ricautovim saopćenjima, ako se uzme u obzir da se po islamskom učenju evanđelje istina priznaje kao Božja objava, ali se istovremeno ističe da nije sačuvano u izvornom obliku.

Ipak mislimo da se Ricautovi navodi teško mogu dovesti u pitanje, naročito ako se upozori da se direktna potvrda za ono što tvrdi nalazi u jednom dubrovačkom izvještaju, i to iz početka 1596. godine. Tu se opisuje dolazak u Beograd dvojice dubrovačkih poslanika, Tome Sorkočevića i Vale Đurđevića 30. marta 1596. Jedan je od njih izvijestio da je prolazeći kroz beogradske ulice vidio i ovo:

> »U jednoj lepoj kući sa visokim čardakom usred latinske čaršije nalazila su se tri dubrovačka dućana. Nekoliko ljudi se objašnjavalo pred zgradom. Jedan je bio Bosanac musliman koji se baš vratio sa fronta u Mađarskoj. Tražio je od trgovaca jedan nož, platna i nekakvo ćirilsko sveto pismo. Dubrovčanin mu iznese sanduk knjiga. Zatraži dve škude za jednu debelu svesku, lepo povezani novi zavet sa molitvama. Vojnik izvadi ćemer i nađe dva nagorela ugarska zlatnika. Bunio se što je knjiga toliko skupa. Pre tri godine još su se ove stvari mogle dobiti za ciglo osamdeset aspri, uveravao je trgovca. Ovaj je govorio o teškim ratnim vremenima . . .«

(Vuk Vinaver, Prve ustaničke borbe protiv Turaka, Prosveta, Beograd 1953, str. 39).

Ako se uporede podaci koje daje Ricaut sa ovim dubrovačkim izvještajem, koji je iz nešto ranijeg vremena, podudarnosti su očite. I po jednom i po drugom izvještaju Bosanci muslimani

nabavljaju Sveto pismo, odnosno Novi zavjet. Oba izvještaja pri tome spominju vojnike iz Mađarske. Dubrovački izvještaj precizira da se radilo o primjercima u ćirilici, očito štampanim. Izvještaj iz 1596. pokazuje, da to nije bio jedini slučaj ove neobične kupoprodaje.

Poturi koji su nabavljali evanđelja mogli su nabavljati rukopisna evanđelja, ali naročito, s obzirom na dubrovački izvještaj, prije svega štampana evanđelja. To su mogla biti samo ćirilska evanđelja »a na ćirilici je postojao« — kaže Mijo Mirković — »samo Novi zavjet u prijevodu istarskih protestanata na čakavskom, štampan 1563«. »A prevodioci i izdavači bili su taj Novi zavjet i namijenili, kako u predgovoru kažu, ,vsim slovenskoga jezika ljudem (tj. Jugoslavenima), i to najprvo vam Hrvatom i Dalmatinom potom takajše Bošnjakom, Bezjakom, Srbljom i Bulgarom'.«

Kako se po svemu čini, u ovoj prilici se srećemo s jednim zanimljivim kontaktom s jedne strane islamiziranih bogumila, a s druge strane južnoslavenskih »lutorana«. Izraz »lutor«, dobro do danas poznat među bosanskim Muslimanima za čovjeka koji mnogo ne drži do vjerskih propisa, dobiva na ovaj način jedno konkretnije uporište. Taj je izraz mogao u muslimanskoj sredini dobiti pogrdan prizvuk upravo u vezi s interesom koji su islamizirani bogumili pokazivali prema luteranskim knjigama. Protestantski planovi o pridobijanju »turaka sve do Carigrada« i poturački interes za Novi zavjet, koji su oni vrlo vjerojatno dobivali od tih istih protestanata, predstavlja jednu zanimljivu spregu, koja unosi novo svjetlo i u toliku odbojnost ortodoksnih muslimana od lutora.

Zanimljivo je da su se sačuvala i dva primjerka Novog zavjeta, jedan u staroj Srpskoj crkvi u Sarajevu, a jedan u manastiru Gomionici, koji bi mogli vući porijeklo od ovog poturačkog sinkretizma. A još poslije prvog svjetskog rata zabilježen je u Žepi (selo Luka) slučaj da su muslimani seljaci čitali Novi zavjet i vršili upoređivanje tekstova iz Kur'ana i Novog zavjeta. Tvrdili su za Isusa da nije pogubljen, već da je nestao. I prema Ricautu poturi su tumačili da je silazak svetog duha na duhove bio tip i lik Muhamedov.

Radi cjelovitosti prikaza treba naglasiti i to da su na islam prelazili i pravoslavni i katolici uglavnom do kraja XVII st., dok su kasniji prelazi — koji traju sve do 1878. — bili daleko manjeg obima.

Do sada najpoznatiji slučaj masovne konverzije katolika zabilježio je apostolski vizitator Petar Masarechi godine 1624. Objašnjavajući kako je došlo do muslimanske apsolutne većine u Bosni, Masarechi kaže: »Rečeno mi je da je prošlih godina u okolici Sutjeske otpalo od kršćanske vjere šest ili sedam hiljada katolika.« Masovnih konverzija katolika na islam bilo je i u trebinjskom kraju.



Alipašina džamija u Sarajevu

Postoje također historijska svjedočanstva i o masovnim prelazima pravoslavnih. Trag o takvim prelazima ostavio je monah Marko Trebinjac, koji je 1509. zabilježio da su mnogi, bez prisile, napustili pravoslavlje i primili islam. Na ovaj val islamizacije odnosi se i zapis u pljevaljskom Psaltiru iz 1517.

Na kraju valja primijetiti da u formiranju bosansko-muslimanskog etnosa važna uloga pripada i migracijama na relaciji sa Slavonijom i Ugarskom, Likom, Dalmacijom, Bokom Kotorskom, Srbijom i Crnom Gorom. U etnogenezi bosanskih Muslimana (kao uostalom i Srba i Hrvata) važan je i udio stranih etničkih skupina. Pri tome dolaze u obzir Turci i druge muslimanske etničke skupine izvan Balkana, slavizirano vlaško-romansko stanovništvo, Albanci, Cigani (Romi), Sasi i drugi narodi. Međutim, raspravljanje o tim pitanjima izlazi iz programa ovog rada.

V

REFLEKSI ISLAMSKE CIVILIZACIJE

a) Utjecaj orijentalno-islamske civilizacije na južnoslavenske narode

U južnoslavenskim zemljama, a naročito u Makedoniji i Bosni i Hercegovini, sreću se još i danas mnogi spomenici i drugi relikti orijentalno-islamske civilizacije. U ranije vrijeme orijentalno-islamska civilizacija još je mnogo jače bila prodrla među južnoslavenske narode, kako muslimane tako i nemuslimane.

Privlačnost orijentalno-islamske civilizacije proizlazila je iz okolnosti što je ona donosila jedan viši životni standard (stanovanje, oprema stanova, nošnja, jela), što je to civilizacija prilagođena potrebama čovjeka (»arhitektura na dohvat ljudske ruke«), što je unosila nove potrošačke potrebe (uživanje kafe i duhana, upotreba kozmetike), jednu lagodnost (rahatluk), razvijala estetska osjećanja, posebno po svome pozitivnom odnosu prema prirodi (njegovanje cvijeća, zelenila, kult vode — češme, šadrvani), davala maha mašti (u pričama i legendama najbujnije fantazije). Atraktivnost ove civilizacije proisticala je i iz činjenice što su njeni nosioci — bilo to Turci, bilo bosanski Muslimani — važili kao oni iz čijih se redova regrutirao vladajući sloj — gospoda. Treba podsjetiti na zakonitosti mode, naime na nastojanje srednjih i nižih slojeva da u kulturnim dostignućima imitiraju više slojeve. Ne bi bilo teško dokazati da je ova zakonitost ranije bila primjenljiva i u nemuslimanskim



Unutrašnjost bogatije muslimanske kuće u Sarajevu

sredinama u susjedstvu muslimana, odnosno njihove gospode. Turska vlast je štaviše preduzimala administrativne mjere da bi spriječila tendencije kod kršćana i Jevreja da se u odijevanju i obući izjednače s muslimanima.

Najeklatantniji dokaz o utjecajima orijentalno-islamske civilizacije na južnoslavenske narode jeste upotreba turcizama, koji su najčešće — ali ne uvijek — indikatori i o orijentalno-islamskom porijeklu stvari i pojmova na koje se turcizmi odnose. Orijentalista Abdulah Škaljić sastavio je rječnik turcizama u srpskohrvatskom jeziku i tu registrirao 6.878 pojmova sa 8.742 riječi orijentalno-islamskog porijekla. Broj turcizama koje je Škaljić uspio zabilježiti svakako je nešto veći, a u ranija vremena taj je broj morao biti još veći. Zanimljivo je da je među turcizmima najviše arapskih riječi (gotovo 60 posto).

Ranije je narodna nošnja u južnoslavenskim zemljama bila sasvim orijentalna. Štaviše, još u doba srpskog nacionalnog preporoda veliki kulturni reformator Vuk Karadžić (umro 1864) proglasio je f e s nacionalnom nošnjom.

Orijentalno-islamski utjecaji bili su toliko intenzivni da se čak osjećaju u crkvenom graditeljstvu, crkvenom namještaju i predmetima, uređaju ikonostasa, u uvezu i ukrašavanju crkvenih knjiga kao i uopće u religioznom životu kršćana. Ova su pitanja detaljnije proučili Andrej Andrejević u odnosu na arhitekturu crkvenih građevina i Zagorka Janc u odnosu na srpske iluminirane rukopise.

Razmatrajući stanje u Bosni, Andrejević je došao do zaključka da »gotovo sve njene očuvane crkvene građevine pravoslavnih manastira nose na sebi, u arhitektonskoj plastici, fragmente karakteristične za tursko graditeljstvo.« Andrejević je, pozivajući se na istraživačke rezultate Đoke Mazalića, našao elemente islamske plastične dekoracije na starim kamenim svijećnjacima, staroj kamenoj krstionici, starom kamenom koritu i dijelu zapadne fasade Stare srpske crkve u Sarajevu.

Prema Andrejeviću, najrječitiji primjer snage islamskih utjecaja predstavlja manastirska crkva Moštanica jugoistočno od Bosanske Dubice iz četvrte decenije XVI vijeka (kapiteli i glavni portal, oltarska apsida, riješena skoro na isti način kao što se u džamijama postavlja mihrab). Odjeljke islamskog stila, tvrdi Andrejević, nosi i arhitektonska plastika manastira Paprače (XVI vijek), crkve Lomnice (prije 1578. godine) te naosa i priprate manastirske crkve Ozren (oko 1587, odnosno 1608).

Andrejević, a i neki drugi autori, utvrdili su nesumnjive islamske elemente u pojedinim crkvenim predmetima (ukazuje se na pr. na jedan srebreni kivot majstora Dmitra iz Lipova od 1550—1551, jedan pozlaćeni putir u manastiru Dečanima iz 1568, predmete kujundžijske i kalajdžijske izrade), a pravoslavna crkva je za svoje potrebe iz džamija »preuzimala i tipove nameštaja« (na pr. za stalke za nafornicu preuzet je oblik islamskog stočića). Andrejević nalazi islamske elemente i u opremi ikonostasa (oblici saracenskih dekorativnih arkada, islamski lusteri, ramovi ikona), kao i u turskim intarzijama pjevnica, stolova, naslona i kivota.

Kao što je rečeno, islamski utjecaji vidno su ispoljeni i kod uveza te umjetničke opreme starih srpskih knjiga. Zagorka Janc je, analizirajući islamske elemente, utvrdila da se u srpskoj knjizi pojavljuje više islamskih elemenata i motiva (dijelovi odijela, ornamentika u stilu »rumi«, razne floralne dekoracije, islamska arhitektura i dr.). Posebno je u ovom pogledu interesantno karansko evanđelje, koje je pisao pop Vuk 1608. u crkvi Blagoveštenja u selu Karanu kod Užičke Požege. Zagorka Janc je tu našla izrazitu islamsku dekoraciju, tako da je mogla doći do zaključka da je osim popa Vuka u izradi ovog evanđelja sudjelovao i »svetovni majstor kaligraf, po svoj prilici musliman... vešt i rutiniran u slikanju perzijske i uopšte islamske ornamentike.«

Konačno, i kod uveza nekih srpskih knjiga prisutni su, iako posredno, islamski utjecaji. Ljubinko Popović upozorava na pr. na Praznični minej, koji je štampao Božidar Vuković u Veneciji 1538. Opisujući tu knjigu Popović kaže da »cijela kompozicija, osim svetačkih likova, kao da je prenijeta sa jednog tursko-perzijskog poveza.«

Zanimljivo je da su balkanski hrišćani ranije bili preuzeli i izvjesnu čisto islamsku vjersku terminologiju za neke svoje vjerske pojmove.

U islamu je poznata ustanova »kurban«; taj izraz »skoro svi balkanski narodi upotrebljavaju« »za žrtvu pri zidanju i žrtvu pokojnicima« (dr Edmund Schneeweis). Dalje islamski izraz »ćaba« (kaaba) hrišćani su preuzeli označujući time Jeruzalem i crkvu Hristova groba u njemu. »Sami akt posećivanja ćabe muslimani nazivaju hadž, a posetioce hadži. Hrišćanske crkve balkanskih Slovena zovu posetioca poklonik. Ali se u svakidašnjem govoru posetilac zove, baš kao i u muslimana, hadžija« (S. S. Bobčev). »Hrišćanske hadžije putujući u Jerusalem posećuju usput sve važnije crkve i manastire. Te posete su oni pređašnjih vremena zvali zijaret. Istom reči zovu muslimani posećivanje važnijih džamija i turbeta. Onu vatru kojom se o Uskrsu pale sveće u crkvi groba Hristova, hrišćani su zvali nur ili sv. Nur, a to je reč arapska, koja znači svetlost.« (Vl. Skarić).

Islamski utjecaji na katoličku crkvu u Bosni vidljivi su u klečanju »na malim kolinima«. Ovdje vjerojatno spada i običaj po kojem ženskinje po selima i sada nosi u crkvu ćilimčiće, nazvane »krpa«, lijepo išarane, na kojima se kleči. Moglo bi se raditi o uzoru na islamske serdžade koje služe prilikom obavljanja molitve, a »krpa« pri klečanju tim je potrebnija, ako je ženska bila, kao što se obično događalo, u bjelini.

Orijentalno-islamska civilizacija prema tome čini jednu od komponenata u kulturama južnoslavenskih naroda. Te su kulture, s jedne strane, starodrevnog slavenskog porijekla, ali su, s druge strane, prisutni brojni utjecaji kultura i civilizacija s kojima su južnoslavenski narodi dolazili u dodir. Ova zastupljenost raznih kultura i civilizacijskih tekovina čini te kulture bogatijim i sadržajnijim. Nema sumnje da imaju trajnu vrijednost riječi koje se pripisuju ugarskom kralju Stjepanu I (oko 1030): »Jer slabo je i krhko kraljevstvo jednoga jezika i običaja.« Objašnjavajući to kaže: »Gosti koji dolaze iz raznih zemalja donose sobom jezike, običaje, razno oruđe i oružje, što sve krasi i uveličava kraljevski dvor i zastrašuje nasrtljivost spoljnjih neprijatelja« (Jacque le Goff, Srednjevekovna civilizacija zapadne Evrope, Beograd 1974, str. 326). S druge strane, kulturna izolovanost dovodi do stagnacije i nazadovanja. Upravo je u ovom pogledu poučan primjer muslimanskih naroda, koji su u prvim

stoljećima pokazali nezapamćen kulturni polet, ali i otvorenost, a onda su se uvukli u sebe, izbjegavajući svaku kulturnu razmjenu, a to je bilo praćeno strašnom dekadensom.

Ipak je činjenica da je s prestankom turske dominacije u jugoslavenskim krajevima sve više uzmicala orijentalno-islamska civilizacija a zapadno-evropska civilizacija, obogaćena poslije drugog svjetskog rata socijalističkim sadržajima, dobila je dominirajući značaj. Ova konstatacija danas vrijedi i za bosanske Muslimane.

Međutim, dominantnost zapadno-evropske civilizacije pretežno je vanjskog odnosno formalnog značaja, dok su unutrašnji sadržaji kulture, prije svega mentalne osobine kod svih, pa i južnoslavenskih naroda, rezultat složenih i dugotrajnih kulturnih procesa u toku historijskog razvoja. Pri tome se, dakako, i prisutnost orijentalne komponente ne samo kod jugoslavenskih muslimana, već i kod većine ostalog stanovništva, ne može negirati. Sigurno je da se ta komponenta i danas osjeća ne samo u sferi vjere, već uopće u Weltanschaungu, psihi, etičkim vrednovanjima, folkloru, jeziku, kao i u drugim elementima kulture.

Ova orijentalna komponenta u kulturama južnoslavenskih naroda i interakcije — iako uvijek nisu bile prijateljske — našle su snažnog odraza u južnoslavenskim književnostima. Upadno je da su književna ostvarenja južnoslavenskih naroda koja su prodrla u Evropu i svijet — prije svega narodna pjesma »Hasanaginica« i djela Ive Andrića — postala atraktivna prvenstveno po svojim sižeima iz ovog kompleksa.

b) Način širenja ove civilizacije

Postavlja se pitanje na koji su se način širili orijentalno-islamski utjecaji u južnoslavenskim zemljama. Odgovor mora biti kompleksan. Odmah valja konstatovati da Turci nisu bili jedini koji bi vršili taj upliv. Turski upliv mogao se vršiti putem koloniziranog turskog elementa ili, u najmanju ruku, mogao je dolaziti živeći u susjedstvu toga elementa. Međutim, turskih naselja bilo je samo u Makedoniji i dijelom u gradovima Srbije. Nema sumnje da su tamo Turci, pogotovo kao vladajući elemenat, vršili snažan upliv na okolno stanovništvo. Međutim, ovaj način ne dolazi u obzir za Bosnu, pa ni za hrvatske zemlje dalje u unutrašnjosti prema Evropi. U odnosu na ove krajeve teško se može govoriti o brojnijoj zastupljenosti turskog elementa, i u prvo tursko doba, barem prema podacima koje pružaju prvi katastarski defteri.

stoljećima pokazali nezapamćen kulturni polet, ali i otvorenost, a onda su se uvukli u sebe, izbjegavajući svaku kulturnu razmjenu, a to je bilo praćeno strašnom dekadensom.

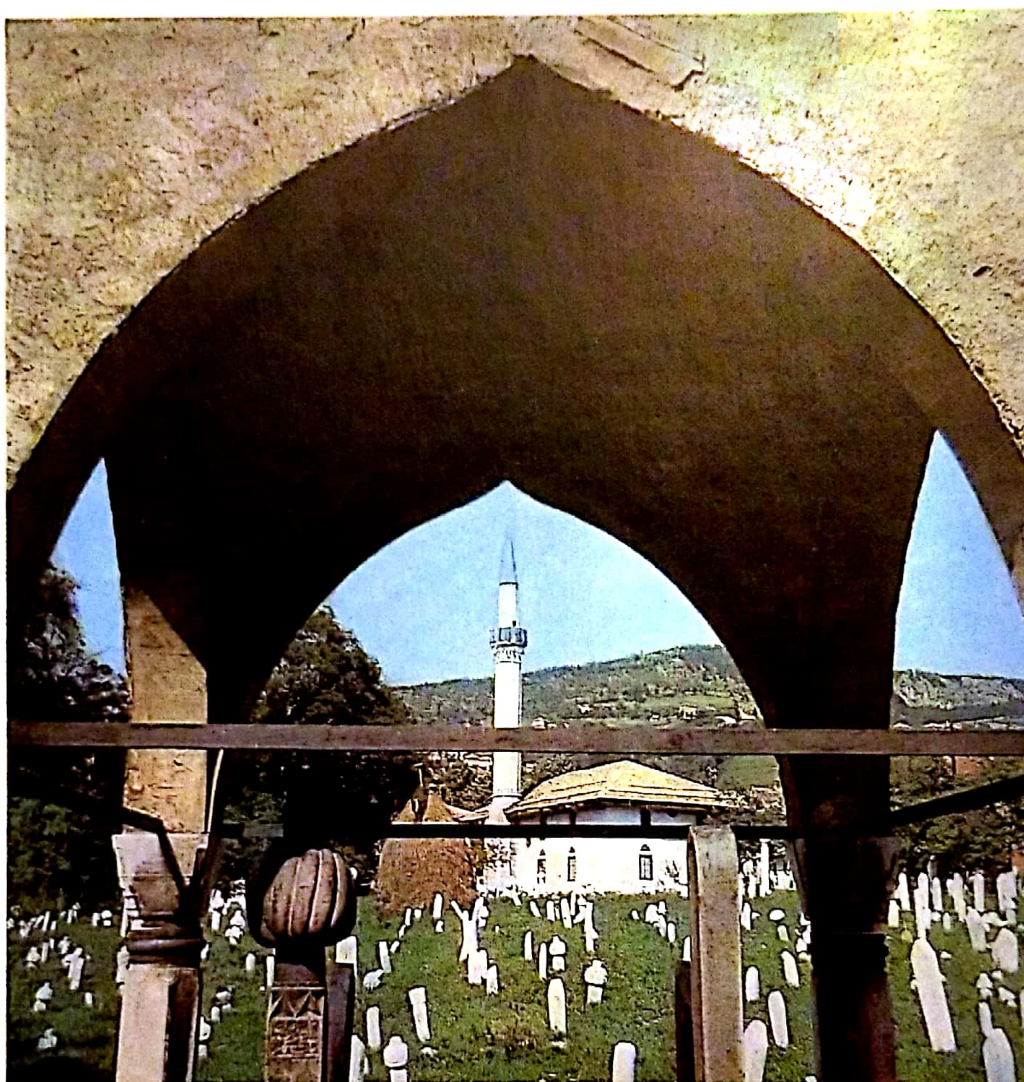
Ipak je činjenica da je s prestankom turske dominacije u jugoslavenskim krajevima sve više uzmicala orijentalno-islamska civilizacija a zapadno-evropska civilizacija, obogaćena poslije drugog svjetskog rata socijalističkim sadržajima, dobila je dominirajući značaj. Ova konstatacija danas vrijedi i za bosanske Muslimane.

Međutim, dominantnost zapadno-evropske civilizacije pretežno je vanjskog odnosno formalnog značaja, dok su unutrašnji sadržaji kulture, prije svega mentalne osobine kod svih, pa i južnoslavenskih naroda, rezultat složenih i dugotrajnih kulturnih procesa u toku historijskog razvoja. Pri tome se, dakako, i prisutnost orijentalne komponente ne samo kod jugoslavenskih muslimana, već i kod većine ostalog stanovništva, ne može negirati. Sigurno je da se ta komponenta i danas osjeća ne samo u sferi vjere, već uopće u Weltanschaungu, psihi, etičkim vrednovanjima, folkloru, jeziku, kao i u drugim elementima kulture.

Ova orijentalna komponenta u kulturama južnoslavenskih naroda i interakcije — iako uvijek nisu bile prijateljske — našle su snažnog odraza u južnoslavenskim književnostima. Upadno je da su književna ostvarenja južnoslavenskih naroda koja su prodrla u Evropu i svijet — prije svega narodna pjesma »Hasanaginica« i djela Ive Andrića — postala atraktivna prvenstveno po svojim sižeima iz ovog kompleksa.

b) Način širenja ove civilizacije

Postavlja se pitanje na koji su se način širili orijentalno-islamski utjecaji u južnoslavenskim zemljama. Odgovor mora biti kompleksan. Odmah valja konstatovati da Turci nisu bili jedini koji bi vršili taj upliv. Turski upliv mogao se vršiti putem koloniziranog turskog elementa ili, u najmanju ruku, mogao je dolaziti živeći u susjedstvu toga elementa. Međutim, turskih naselja bilo je samo u Makedoniji i dijelom u gradovima Srbije. Nema sumnje da su tamo Turci, pogotovo kao vladajući elemenat, vršili snažan upliv na okolno stanovništvo. Međutim, ovaj način ne dolazi u obzir za Bosnu, pa ni za hrvatske zemlje dalje u unutrašnjosti prema Evropi. U odnosu na ove krajeve teško se može govoriti o brojnijoj zastupljenosti turskog elementa, i u prvo tursko doba, barem prema podacima koje pružaju prvi katastarski defteri.



Groblje na Vrbanjuši u Sarajevu

Neposredni turski upliv u svim južnoslavenskim zemljama dolazio je putem administracije kao i pojedinaca i grupa koje su boravile u Stambolu i drugim islamskim centrima, kao što su jeničari, studenti, trgovci, hadžije i dr. Od naročite je važnosti djelovanje administracije, preko koje se širio i turski jezik. Službeni naime jezik bio je stalno turski.

Izgleda neće se pogriješiti ako se konstatira da je u sredinama gdje je upliv pravih Turaka bio neposredan — kao što je slučaj sa Makedonijom i gradovima u Srbiji — turski utjecaj bio intenzivniji. Ako se na pr. posmatra arhitektura stambenih zgrada u Makedoniji sigurna je stvar da se tamo osjeća znatno jači turski utjecaj nego što je slučaj sa stambenom arhitekturom u albanskim i bosanskim krajevima, gdje su evidentne i izrazitije naglašene određene karakteristike tzv. nacionalnih ar-

hitektura. Drugi primjer intenzivnijeg kulturnog upliva jeste pojedinost da je u nekim makedonskim gradovima, konkretno u Ohridu, makedonski jezik poprimio turski naglasak. Govorna intonacija Makedonaca u Ohridu jedva da se razlikuje od govorne intonacije tamošnjih Turaka. Do istog se rezultata dolazi ako se skrene pažnja na toponomastiku. U onim krajevima gdje je bila zastupljena turska populacija postoji obilje turskih toponima, neusporedivo više nego što je slučaj konkretno u Bosni.

Pri širenju ove civilizacije valja posebno imati pred očima da su mnoge njene tekovine sadržane u samom islamu. Tendencija islama — presudna za kulturu i civilizaciju svih islamskih naroda — jeste njegov sveobuhvatni karakter. U islamu je — neuporedivo jače nego u kršćanstvu — naglašen princip, prema kojem je religija pozvana da regulira sve manifestacije života. Islam je izgradio svoj sistem propisa koji zadiru u sva područja, pa je dakle i cjelokupna kultura njegovih naroda prožeta duhom i regulativima islama. Prema tome grô tekovina ove civilizacije bio je već apsorbiran u islamu, pa je najmanje ispravno govoriti isključivo o turskim utjecajima. Dosljedno tome ova civilizacija se širila prije svega putem obrazovnih institucija, i to mekteba, škola nižeg ranga i medresa, škola višeg ranga, među koje bi se mogle uvrstiti i specijalizovane vjerske škole, ali znatno malobrojnije, kao što su hanikahi, škole za izobrazbu derviša, škole zvane dar-ul-hadis, u kojima se izučavala vjerska tradicija i dar-ul-kura, škole za izobrazbu u pravilnom čitanju Kur'ana. Nadalje, ni jedna stara civilizacija, kao što je slučaj s islamskom, nije tako intenzivno razvijala izvanškolske obrazovne forme i andragogiju. Islamska prosvjeta se širila putem vazova (propovijedi) i dersova (predavanja) u džamijama i tekijama, putem derviških sohbeta (dijaloga), kružoka i klubova za izučavanje pojedinih klasičnih djela, putem doškolovanja odraslih (tzv. mâzija) i putem drugih formi. Sve su to bile efikasne metode islamske vjerske i civilizacijske indoktrinacije. Muslimanski čovjek, bez obzira na etničko porijeklo, bio je duboko prožet islamskom civilizacijom. Na taj način su i bosanski Muslimani, kao geografski najisturenija islamska skupina, odigrali posredničku ulogu u popularizaciji ove civilizacije ne samo u Bosni već i u hrvatskim zemljama te Podunavlju. Ulogu kulturnih transmisera mogli su tim uspješnije obaviti, što su bili, za razliku od pravih Turaka, sa mnogo nîti povezani sa svojim kršćanskim susjedima, prije svega po tome što su se služili istim jezikom.

Međutim, bosanski Muslimani nisu bili obični transmiseri, jer su — kao i drugi narodi — preuzete civilizacijske tekovine obogaćivali svojim udjelom u skladu sa vlastitim kulturnim tradicijama. Islamska civilizacija samo je jedan od sastavnih ele-

menata kulture bosanskih Muslimana, pošto ona sadrži i elemenata slavenske starine, elemenata bogumilske tradicije, panonskih, mediteranskih i tzv. patrijarhalnih utjecaja itd.

Srećemo se, istina, i s pojavama najobičnijeg kulturnog imitiranja, ali izuzetno. Takav je na pr. slučaj s otvorenim dućanima i ćefencima u bosanskim čaršijama, koji predstavljaju doslovnu kopiju takvih objekata Orijenta, nastalih pod klimatskim uvjetima toplih ljeta i takoreći odsustva zimskih perioda. Ni masovna reumatična oboljenja starih zanatlija i trgovaca nisu utisacala da se koncept orijentalnog dućana izmijeni saglasno sasvim drugom podneblju Balkana.

Primjerâ doslovnog oponašanja nalazimo i u folkloru. Bili bi to slučajevi jednostavnog prevođenja tekstova na islamskim jezicima, koji bi bili prezentirani kao južnoslavenski folklor. Jedan primjer za to jeste pozajmica na koju je upozorio Alija Nametak u članku »Hadisko porijeklo jedne dječje pjesmice u Mostaru« (Glasnik Islamskog vjerskog starješinstva, XXXIX, br. 5, septembar—oktobar 1976, str. 505—506). Dalji jedan primjer sastoji se u preuzimanju islamskih obrednih melodija, posebno ezana, u muzičkoj interpretaciji sevdalinke.

c) Sintetička sažimanja u sferi folklora

Na području folklora kao da su orijentalni elementi više prisutni u narodnoj književnosti u prozi i u narodnim poslovicama, nego li u narodnoj poeziji.

Tzv. ženske pjesme, posebno one poznate pod nazivom s e v d a l i n k e, iako po dikciji, pa često i melodici imaju istočnjački kolorit, najmanje su pod turskim uplivom. U ovom pogledu smatramo mjerodavnim mišljenje muzikologa Cvjetka Rihtmana koji kaže:

> »Analiza i poređenje sevdalinke sa turskom ljubavnom pesmom pokazuje da ona nije nikakva kopija turske pesme već posebna vrsta umetničke tradicije koja se, baš po svojim osnovnim oblicima, znatno razlikuje od turske.«

Prof. Rihtman ipak iz opreznosti dodaje:

> »O poreklu sevdalinke, koja je tako nazvana za to što se u njoj peva o sevdahu, bolnom ljubavnom zanosu,

mada ona nije samo to, nemoguće je reći nešto preciznije. Jer teško je uopšte odrediti kad je nastala neka folklorna vrsta.«

Mišljenja smo da je sevdalinka najvećim dijelom kreacija bosanske muslimanske djevojke, a ženski svijet je bio najmanje podložan vanjskim utjecajima. Da li su bosanske muslimanske djevojke mogle razumjeti tursku lirsku poeziju, kad nisu ni znale turski, da bi onda prevodile i u pjesmu oblikovale njene lirske motive? Možda bi za objašnjenje postanka i karaktera sevdalinke moglo pomoći i frojdističko tumačenje o umjetnikovom bježanju u fantaziju zbog neispunjenih želja. Muslimanska djevojka, u čežnji za dragim, sučeljavajući se sa preprekama koje je postavljalo društvo, našla je svoje zadovoljenje u stvaranju pjesama prožetih izrazitom osjećajnošću. Sevdalinka, prema tome, predstavlja nešto doživljeno, a nikakav prijevod pjesama iz jedne tuđe sredine.

Narodna pak poezija epskog tipa također je, usprkos svome vanjskom koloritu, ponajmanje imitacija orijentalnih uzora. To ipak potpuno ne isključuje orijentalno-islamske utjecaje na epsku poeziju južnoslavenskih naroda.

Jedan instruktivan primjer toga utjecaja jeste pojava Gazi Sejid Batala u muslimanskoj epskoj poeziji. To je legendarni junak iz turskog folklora, koji je, po historičaru Taberiju (oko 839—923) pao u boju s Grcima 740. godine. Kult o njemu kao gaziji razvijale su naročito bektašije, okupljajući se oko njegova groba u selu Sejjid Gazi južno od Eski Šehira. Njegova popularnost doprla je i u Bosnu. Zna se da se još za prvog svjetskog rata u dvije sarajevske kafane tumačio Kitab'-i Sejjidi Batal. Na taj način je knjiškim putem ovaj junak, i to baš kao legendarni junak, prodro i u bosansko-muslimanski folklor. Zaslužni sakupljač muslimanskih junačkih pjesama Fiedrich S. Krauss zapisao je i 1913. izdao pod naslovom »Vom Derwisch--Recken Gãzi-Seïdi (X Band der Beiträge zur Kenntnis des Orients, Halle a. d. S., str. 16—50) jednu poveću narodnu pjesmu sa čistim krajiškim motivom, u kojoj se uporedo sa krajiškim junacima buljubašom Mujom, Hrnjicom, Talom i dr. na čudotvoran način pojavljuje i — »dervišina« Gazi Seidija. Prema toj pjesmi pod »Sejdin bajraktarom« — koji se javlja i u drugim krajiškim pjesmama — treba razumijevati legendarnog Gazi Sejjid Batala.

Ovakvi primjeri izravnog utjecaja relativno su malobrojni, pogotovo ako se uvaži da je redovito povod za nastanak pojedine epske pjesme bio neki konkretni događaj.

Još za najraniju bosansko-muslimansku epiku, koju čini ciklus akindžijskih i jeničarskih pjesama, raspolažemo za pojedine pjesme dokazima da sadrže neku historijsku jezgru, pa su dakle inspiracije neposredno doživljene.

Ciklus akindžijskih i jeničarskih pjesama nastajao je u sredini gdje su se akindžije i jeničari kretali, dakle i izvan Bosne. Jedna od tih pjesama, nastala u Stambolu, bez sumnje je »Bolest Muje carevića« (Vuk, Srpske narodne pjesme I, Beograd 1969, br. 737). Kako je to pokazala Dušanka Bojanić (Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, knj. XXXIII, 1—2, Beograd 1972) pjesma do u detalje vjerno opisuje događaj koji se desio na dvoru između godine 1470. i 1474.

Akindžijski i jeničarski ciklus iznio je kao glavnog junaka Đerzelez Aliju, gaziju, kojeg su bosanski Muslimani proglasili najvećim svojim junakom. Njega je narodna poezija situirala kao pendanta, ali i pobratima najvećeg junaka narodne epike kršćanskog dijela Južnih Slavena, Srba, Hrvata, Makedonaca i Bugara — Kraljevića Marka. Đerzelez je historijska ličnost. Dokumentacija koju je o njemu objavio orijentalista Aleksej Olesnicki, upotpunjena podatkom turskog autora Ibnu Kemala (1468—1530), koji je objavila i komentirala orijentalistkinja Dušanka Bojanić (Prilozi za orijentalnu filologiju XIV—XV, Sarajevo 1969) navodi na zaključak da je Đerzelez historijska ličnost; istakao se u akindžijskim pohodima na ugarske zemlje kao i u završnim operacijama povodom pohare Sarajeva despota Grgurevića potkraj 1480. godine. Kult ovog proslavljenog gazije podupiran je i sa službene strane. Po zauzeću Budima tamo je 1541. godine, po zapovijedi sultana Sulejmana, bila podignuta tvrđava Gerz Eljas sa njegovim nadgrobnim spomenikom (vjerojatno kenotaf), kao i jedna tekija, dok je na budimskoj kapiji, i to simbolično, prema Beču, bio obješen buzdovan Gerz Eljas-babe.

d) Sintetička sažimanja u sferi materijalne kulture

I u oblasti materijalne kulture, prije svega bosanskih Muslimana, došlo je do kulturne simbioze. Ovdje kao da je orijentalno-islamski upliv znatno nadjačao tradicionalne elemente.

Tako je u bosanskoj arhitekturi našla svoj snažan izraz jedna vrlo važna odlika islamske civilizacije, a to je naglašeno pozitivan odnos prema prirodi pa, u daljoj konzekvenci, prema životu. Išlo se i u Bosni za tim, da se arhitektura skladno uklopi u zelenilo pejzaža, da su stambeni i drugi objekti izloženi suncu i da se tekuća voda do maksimuma iskoristi za praktične potrebe kao i za razonodu, a nije se zapostavljao ni tjelesni kult, što je nekada prelazilo i u hedonizam. Polazeći od ovih principa svaka kuća i u gradu, gotovo bez iznimke, imala je svoju bašču,

zasađenu voćem, povrćem, cvijećem i drugim zelenilom. Avlije uz kuće sa kamenim oblutkom (naročito su lijepe avlije u Mostaru) bile su zasađene cvijećem i vinovom lozom, kojom se često obavijala zgrada, naročito kamarija (dio divanhane, predsoblja na katu, otvorenog prema avliji, obično sa mušebcima, drvenim rešetkama). Nastojalo se da pojedina zgrada ne ometa vidik drugoj, pa su se na kosom terenu zgrade postavljale tako da su jedna drugu harmonično nadvisivale, a na ravnom terenu jedna je drugoj izmicala tako da bi svaka imala osiguran vidik. Stambene zgrade gradile su se obično na kat, pa se išlo za tim da dio na katu bude što sunčaniji te se postavljali prozori, gotovo bismo rekli, jedan uz drugi, dok je prizemni dio, gdje se stanovalo zimi, imao znatno manje prozora. U osunčavanju kata (»gornji boj«) posebno mjesto pripada ćošku, doksatu, isturenom ostakljenom balkonu kao dijelu veće sobe, odakle je bio pogled a i dopiralo sunce na sve strane.

I islamsko strogo monoteističko naziranje našlo je svoj izraz u tome što se zapostavljalo slikarsko i kiparsko oblikovanje živih bića. Pri tome upada u oči da je to slikarstvo uglavnom dvodimenzionalno; izbjegava se plastično prikazivanje figura; u slikarstvu je izostajala dimenzija prostora i projiciranje u dubinu, odnosno sjenčenje.

Zanimljivo je da je i u muslimanskom vezu u Bosni i Hercegovini zastupljeno prikazivanje životinjskih likova u stilizovanom obliku. To važi za pauka (râdu), koji je u Muslimana simbol radosti, pauna, papigu, kanarinca, goluba, »u kafezu dudu«, labuda na vodi pa i ribe. Dosta stilizovanih životinjskih likova sreće se i u drvorezbarstvu (jedna na pr. kuća u Begovini u Stocu ima kao figuralne elemente čak i ljudske likove).

Supstitucija za plastično oblikovanje ljudskih bića nađena je u izradi nadgrobnih spomenika — nišana. Bosanski nadgrobni spomenici nose mnoge autohtone karakteristike, i to ne samo oni koji su zadržali kontinuitet sa srednjovjekovnim stećcima, već i oni iz kasnijeg vremena. Autohtona obilježja nišana zapažaju se u nepreciznosti formi i po nizu elemenata izrazito narodne ornamentike.

Dekorativni elementi orijentalno-islamske umjetnosti — ali sigurno nigdje u čistoj formi — zastupljeni su u bosanskom graditeljstvu (zidovi, stropovi, pokućstvo), proizvodima umjetnog obrta, prije svega u izrađevinama od bakra, zlata, srebra, željeza i drugih metala, rezbarijama, keramici, opremi knjiga i dr. Orijentalno-islamskih dekorativnih elemenata sadržano je dosta u narodnim tekstilnim rukotvorinama, kao što su to vez i kere (čipke), nadalje ćilimi, makati (pokrivka na mindarima) i sedžade. Što se tiče brušenih proizvoda, oni su uvoženi, a to vrijedi i za fajansu, odnosno porculan; fajansa se i u Turskoj održala tamo gdje su postojale jače seldžučke tradicije, dok je



Počitelj

degenerirala i propadala na ostalom turskom tlu, tako da u Bosnu ovaj finiji oblik keramičke proizvodnje kao da nije nikada ni prodro. Ovakve predmete, kao što su lijepo ukrašeni findžani, čaše, surahije (boce za vodu), fini čibuci, nargile, tespihi (brojanice) itd. donosile su naročito hadžije kao darove; ovi ukrasni predmeti sretali su se u velikom broju u muslimanskim kućama, a također i kur'an tasovi (zdjele sa ugraviranim tekstovima iz Kur'ana), koji su se izrađivali u Egiptu.

Ipak i u staroj umjetnosti bosanskih Muslimana, usprkos negativističkog stava prema prikazivanju ljudskih likova, srećū se tu i tamo rijetki primjeri plastičnog predstavljanja čovječijeg lika. Tako je na kapiji kraj džamije u Gradačcu nepoznati klesar,

očito inspiriran ornamentikom sa stećaka, uklesao (godine 1223/1808) Osman-kapetana Gradaščevića, gdje jaše na magarcu.

Nadalje je zanimljivo da su upravo dvojica Bošnjaka glavni predstavnici turskog minijaturnog slikarstva. To su Visočak Nesuh Mitraki (umro 1547), jedan od najdarovitijih minijaturnih slikara Turskog Carstva u doba Sulejmana Veličanstvenog, poznat i kao historičar i matematičar. Drugi još čuveniji minijaturista Nakaš Osman također je Bošnjak. Autor je Hünername (sa oko 210 minijatura), čije je iluminiranje započeo 1577. godine, Sürname (sa oko 425 minijatura) i Šemailname (sa 12 minijatura).

U kasnije doba bosanski Muslimani se uglavnom zadovoljavaju slikanjem Meke i Medine, obično u enamima (enam, vrsta hamajlije u formi knjige sa određenim poglavljima iz Kur'ana).

Što se tiče ćilimarstva, koje se u krajnjoj konzekvenci oslanja na određene vjerske običaje (prostiranje sedžada — manjih ćilima pri molitvi), kao i na način života (oprema kuće, skidanje obuće pri ulasku u kuću, koja je zastrta) ovdje su također jako naglašeni orijentalno-islamski utjecaji. Ćilima se još i danas najviše nalazi, kako to pokazuju statistički podaci, u domaćinstvima Makedonije i Bosne, dakle u krajevima gdje je turski utjecaj bio najintenzivniji. Ćilimi imaju i određena nacionalna, odnosno lokalna obilježja, jer da toga nije, onda ne bi bilo ni razlikovanja na fočanske, prozorske, petrovačke, livanjske, zeničke, gatačke, bilećke, stolačke, trebinjske itd. ćilime, a oni opet, uzeti u cjelini, razlikuju se od perzijskih, srednjeazijskih, kavkaskih i maloazijskih ćilima.

Dalje, umjetni obrt u južnoslavenskim zemljama, još je više prožet orijentalno-islamskim utjecajima, prvenstveno u kujundžijskim i kazandžijskim izrađevinama (područje gdje su ove izrađevine postigle najveći umjetnički domet poklapa se s područjem na kojem se duže ili kraće vrijeme protezalo Tursko Carstvo).

Muslimanska pak arhitektura u Bosni i Hercegovini ima u globalnom pogledu karakteristike tursko-islamske arhitekture, ali i određene vlastitosti. Te su vlastitosti proizlazile već iz okolnosti da su graditelji-neimari, a naročito izvođači-dunđeri, bili domaći ljudi, ili iz Bosne ili Dalmacije, kao i iz drugih južnoslavenskih krajeva, pa su u ovu arhitekturu u jakoj mjeri unosili elemente domaće umjetničke tradicije.

Orijentalno-islamska arhitektura u Bosni ima i tu osobinu, da je u njoj od građevinskih materijala u većoj mjeri zastupljeno drvo, koje daje velike oblikovne mogućnosti (upor. Magribija džamija u Sarajevu, Handanagina džamija u Pruscu, Hajdar-hodžina džamija u Karlćima kod Vareša, plavske i gusinjske džamije i dr.). Nema sumnje da je to posljedica šumskog bogatstva Bosne ali i jedne kontinuirane tradicije stare slavenske



Carska džamija u Plavu

umjetnosti. Naročito starim bosanskim seoskim džamijama sa drvenim munarama kao da u dobroj mjeri manjka orijentalno-islamski stil.

e) Vakufi

Vrlo je simpatična pojava da su se pojedinci takoreći natjecali u činjenju hajrata, što će reći dobrih djela od opće koristi, dobrotvornih ustanova, zadužbina. Organizaciona forma za hajrate su vakufi na kojima je zapravo u materijalnom pogledu počivala islamska civilizacija.

Činjenje hajrata bilo se razvilo u pravi kult, tako da je obuhvatilo sve slojeve stanovništva: ako se nije moglo uvakufiti (zavještati) kakav značajniji objekat, koji bi služio za vjerske, kulturno-prosvjetne, komunalne, humanitarne i druge općekorisne ciljeve, onda se zadovoljilo ostavljanjem u trajnu upotrebu skromnijih vrijednosti, pa ako materijalne mogućnosti nisu ni to dozvolile, onda su pojedinci vlastitom radnom snagom pravili javne bunarove, gradili putove ili se makar zadovoljili sadnjom voćki na zemljištu u općoj upotrebi. Na taj način osnovano je u Bosni na desetke hiljada vakufa iz redova cjelokupnog stanovništva: ljudî svih profesija, pa žena i djevojaka.

Iako vakufi svoju idejnu podlogu nalaze u islamu, pa su i inspirisani vjerskim duhom, oni su se javljali i kod kršćanskog stanovništva, odnosno razvijala se, posebno u srpskim trgovačkim porodicama, jedna uočljiva predispozicija za uspostavljanje zadužbina.

Vakuf kao komunalna ustanova ima poseban značaj. Na njegovu važnost kao komunalne ustanove upozorio je u jednom radu Osman A. Sokolović, koji je inače u toku svojih historijskih istraživanja posvetio dosta pažnje položaju i razvitku gradova pod Turcima (O. A. Sokolović, Vakufi kao komunalne ustanove, Novi Behar, Sarajevo, 1. VIII 1944, god. XVI, br. 15, str. 235—236).

Sa komunalnog gledišta vakufski objekti su dvojakog karaktera: jedni su objekti direktno namijenjeni komunalnim potrebama, a drugo koristonosni objekti komunalnog karaktera koji služe za uzdržavanje bogoštovno-prosvjetnih, a često i komunalnih objekata. Kao vakufi sa izrazito komunalnom namjenom dolaze podizanje kaldrma, mostova, vodovoda, česama, hamama, šadrvana, bunareva, imareta, musafirhana, javnih nužnika, sahatkula, grobalja itd. U drugu grupu došli bi vakufski dućani, bezistani, karavansaraji, hanovi, magaze, daire, kreveta (prizemne radionice), pekare, kafane, kasapnice (mesare), mlinovi, stupe, kuće, bećarske odaje (stanovi za zanatlije i trgovce-samce), ćerhane (radionice) i dr. Ovdje bi došle u obzir i vakufske gotovine koje su davane privrednicima na kredit.

Osnivač vakufa imao je osigurati sredstva za normalno funkcionisanje i uzdržavanje svoga vakufa, pa su se tako obezbjeđivali i rashodi vakufa namijenjeni komunalnim potrebama i izostala potreba da se građani opterećuju posebnim daćama za podmirenje komunalnih potreba. S druge strane, koristonosni objekti koji su osiguravali sredstva pojedinim vakufima znatno su pospješivali proces izgradnje gradova.

Bez obzira na to što su vakufi imali izrazito vjersku namjenu, bili su dakle od presudnog značaja u komunalnom životu. Njihova uloga nije manje važna ni u prosvjetnom kao i humanitarnom pogledu. A potkraj turske vlasti na podlozi vakufa, ito Gazi Husrev-begova vakufa kao glavnog u Bosni i Her-



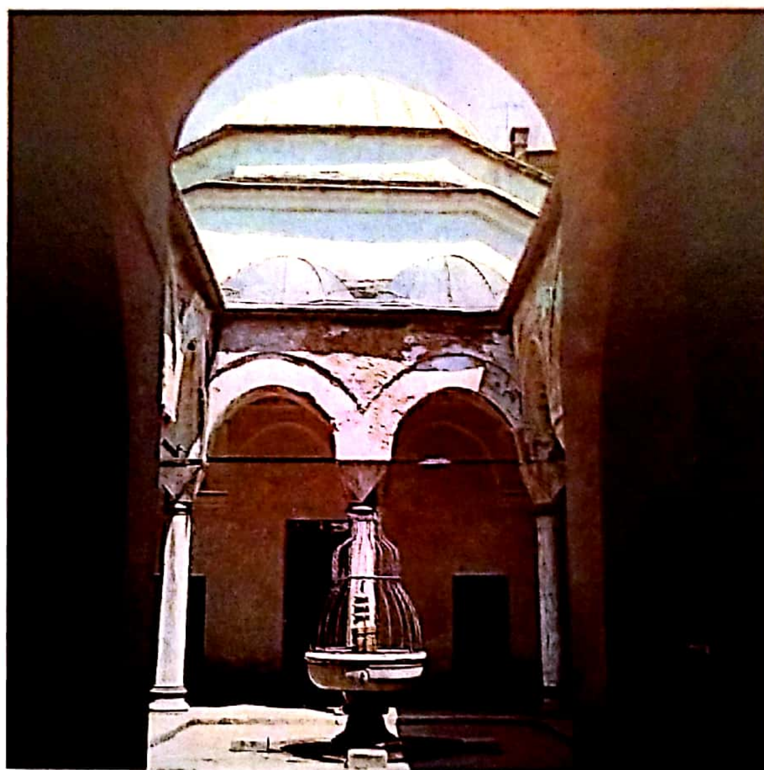
Hadži Alibegova džamija u Travniku sa sahat-kulom

cegovini, izrasle su dvije značajne prosvjetne ustanove: Gazi Husrev-begova biblioteka, osnovana istina još 1537, ali reorganizirana 1863—1864. i, što je do sada ostalo nepoznato, Vilajetska štamparija, osnovana 1866. godine. O udjelu Gazi Husrev-begova vakufa u osnutku Vilajetske štamparije ostavio je važno svjedočanstvo Gavro Vučković u II svesku svoje knjige »Robstvo u slobodi ili Ogledalo pravde u Bosni«, štampane u Novom Sadu 1872. (str. 102). Govoreći o tome kako je na inicijativu vezira Topal Osman-paše ondašnji mutevelija Gazi Husrev-begova vakufa Hadži Asim-beg Mutevelić iz fonda vakufa napravio bolnicu, Gavro Vučković nastavlja:

> »Dalje mu predloženo bude da se iz toga fonda sagradi jedna zgrada, dje bi se pečatnja (štamparija) smjestila. On i na to pristane i dade za rečenu zgradu 30.000 groša.«

f) Školstvo, prosvjeta i književnost

U svim ovim civilizacijskim tekovinama — uključujući ovdje i vakufe — participiralo je na određen način svo stanovništvo,



Atrij Kuršumlije medrese u Sarajevu

pa i nemuslimansko. Međutim, u domeni školstva, sve do reformi, u drugim prosvjetnim ustanovama kao i u književnosti koja se njegovala unutar ovog civilizacijskog kruga, participanti su bili isključivo muslimani. To je proizlazilo iz sistema, u kojem je sfera čisto duhovnog života bila stvar isključivo svake vjerske zajednice. Bio je pravi izuzetak ako bi se neko izvan muslimanske sredine u Bosni bavio čak i islamskim jezicima, kako su to činili potkraj turske vlasti franjevci Marijan Šunjić, Martin Nedić i Grgo Martić; Šunjić je na pr. i autor obimnog tursko-latinskog rječnika (koji je ostao u rukopisu).

Podlogu islamskoj prosvjeti davali su mektebi i medrese. Mektebskom nastavom bilo je obuhvaćeno gotovo svo gradsko stanovništvo muškog i ženskog spola; u onim selima gdje nije postojao mekteb ili se nalazio daleko, obuku iz vjeronauke obavljali su sezonski učitelji, zvani sejjar-muallimi. Prema službenim podacima bilo je 1870. godine u Bosni i Hercegovini 850 mekteba sa 39.472 đaka, od čega 10.864 djevojčice.

Medrese u kojima se nastavljalo učenje poslije mekteba, također su bile brojno distribuirane po svim muslimanskim centrima. Prema službenim podacima bile su 1876. u Bosni i Hercegovini 43 medrese.

Glavna medresa u Bosni i Hercegovini bila je Gazi Husrevbegova medresa, osnovana 1537. godine. Nastavni joj je program

bio standardni, ali je Gazi Husrev-beg u svojoj zakladnoj povelji dodao i odredbu da se u njegovoj medresi predaje »i ostalo što bude iziskivao običaj i mjesto«. Ovom odredbom Gazi Husrev-beg je utvrdio platformu, prema kojoj njegova medresa treba da bude kroz sva vremena obrazovna institucija koja će odgovarati savremenim potrebama. Ugledu ove medrese doprinosilo je što su na mjesto muderisa (profesora) redovno dolazili najučeniji ljudi, a muderis je obično bio i sarajevski muftija. S obzirom na reputaciju ove medrese, historičar Hamdija Kreševljaković (koji je i sam bio njen nastavnik) napisao je 1930. da je Gazi Husrev-begova medresa bila ne samo najugledniji islamski zavod u Bosni već i teološki fakultet.

Mostarske medrese, prije svega Karađozbegova, koja je osnovana nešto prije 1557, uživala je također velik ugled. Muderis Karađozbegove medrese također je redovito bio u rangu muftije.

Najveći nedostatak ovih škola bio je u tome da je u njima narodni jezik bio potpuno potisnut, pa štaviše i u mektebima. Na srpskohrvatskom jeziku davala su se samo najnužnija objašnjenja (»kazivala manija«), dok se učilo na turskom jeziku (slično kao u dalmatinskim školama na talijanskom). Đaci su istina stjecali neko znanje iz turskog jezika; snalazili su se prepisivanjem dosta brojnih tursko-bosanskih (srpskohrvatskih) rječnika, od kojih su neki bili sastavljeni u stihu, a riječi sistematizovane — ne po abecedi — već po logičnim cjelinama. Veliku popularnost stekao je rječnik Muhameda Hevaji Uskufije iz Tuzle iz 1631. godine, nazvan Potur Šahidija.

Zaslužuju najveću pažnju pokušaji koji se javljaju uglavnom od XVIII vijeka za uvođenje u škole, prije svega mektebe, udžbenika na narodnom jeziku. U XVIII i prvoj polovici XIX vijeka glavni predstavnici ovakvih nastojanja su jedan anonimni autor iz Gornje Tuzle, koji je preveo popularni udžbenik »Bergiviju«, dalje Muhamed Razi ef. Velihodžić iz Sarajeva, anonimni prevodilac »Šejtaname« te napokon šejh Abdulvehab Ilhamija. U drugoj polovici XIX vijeka isticali su se kao pobornici udžbenika na narodnom jeziku Mehmed Zaim ef. Agić, sin Ali Rizagin, autor udžbenika pod naslovom »Ovo je od virovanja kitab na bosanski jezik«, Omer ef. Humo, rodom iz Mostara, autor, čini se, više udžbenika na narodnom jeziku, zatim Ibrahim Edhem Berbić iz Tuzle (»Bosansko-turski učitelj« i dr.). Početkom ovog vijeka čitava jedna plejada trudbenika na čelu sa kasnijim reis-ul-ulemom Mehmed Džemaludinom Čauševićem (1870—1938) radila je na izdavanju ovakvih udžbenika.

U okviru vanškolskog obrazovanja posebnu pažnju zaslužuje funkcionisanje posebnih književnih kružoka, odnosno jedna vrsta književnih klubova.

Književni kružoci su se uglavnom formirali za izučavanje perzijskih klasika, prije svega Mesnevije Dželaludina Rumije, a zatim i drugih djela na arapskom, pa i turskom jeziku. U bosanskih Muslimana bilo je uobičajeno da se formira kružok u svrhu prevođenja i tumačenja određenog djela, a to se i danas dijelom održalo. Kružok je vodio jedan dobar poznavalac tog djela.

Jedan od prvih kružoka za proučavanje Mesnevije osnovao je Derviš-paša Bajezidagić u Mostaru. U vakufnami (zakladnoj povelji) njegove medrese, osnovane 1601. godine, statuirana je odredba, da muderis predaje Mesneviju. Ali da bi se ta odredba što efikasnije realizirala, Bajezidagić je odredio da muderis mora biti »sposoban i prirodno obdaren za tumačenje ovog djela«, a mostarski kadija će biti taj koji će se brinuti da se na ovom položaju drži uvijek onaj koji je najsposobniji.

Za mnogo poznije vrijeme ima zabilježen podatak o Isevi Mehmed Emin ef. iz Sarajeva koji je negdje oko polovice XIX vijeka predavao Mesneviju u Atmejdan medresi u Sarajevu. On se osobno zaputio u Perziju da bi naučio perzijski jezik. Važio je kao odličan usmeni prevodilac i tumač Mesnevije, pa pošto je umro, dugo vremena se govorilo »Umro Isevija, umrla i Mesnevija«.

Vrijedno je spomenuti da je jedan kružok za proučavanje perzijskih klasika predvodio neki šejh Arif Sidki efendija, profesor Misrine medrese u Sarajevu (1868—1880). On je ustanovio neku vrstu »perzijskog kluba«, u kojem se ne samo učilo perzijski i čitali klasici, nego su članovi morali međusobno perzijski razgovarati; ukoliko bi koji od njih progovorio srpskohrvatski ili koji drugi jezik, morao je platiti ugovorenu svotu novca u određeni fond kao kaznu; prihod fonda je služio kao pokriće troškova za zajedničke izlete. Klub je imao oko pedesetak članova, kako je to pripovijedao dru Milivoju Maliću Behaudin efendija Sikirić, član toga kluba i profesor kaligrafije.

Arif Sidki efendija vodio je kružok za izučavanje Mesnevije, a u tome ga je naslijedio Behaudin efendija Sikirić. Sa predavanjima je nastavio reis-ul-ulema Džemaludin ef. Čaušević, a onda Hadži Mujaga Merhemić (1877—1959). Nastavljajući ovu tradiciju danas Mesneviju predaje Fejzulah Hadžibajrić.

Izučavanjem u kružocima nisu bili obuhvaćeni samo pisci klasičnog ranga, već i takvi kao što je Hasan Kaimija-Sarajlija. Prije pedesetak godina Kaimiju je tumačio održavajući kružoke u svome domu Hadži Ibrahim-beg Hasanpašić iz Travnika, a u travničkoj kafani u Donjoj čaršiji pokraj Sulejmanije džamije tumačio je Kaimiju Muhamed Krpo, obični krpedžija, a iza njega Taib ef. Tahirović.

Za ovako razgranato i plodno razvijanje islamske prosvjete dolazilo se do potrebnih knjiga najviše prepisivanjem, manji

ih je broj importiran (a importirane knjige prodavali su bazerdžani, trgovci stambolskom i drugom uvezenom robom), dok je bilo vrlo malo štampanih knjiga.

Štamparstvo se u Turskoj i islamskim zemljama, kako je poznato, teško probijalo. Prvu tursku štampariju osnovao je istom 1727. Ibrahim Muteferika, i što je karakteristično, bio je poturčeni Mađar (jedno od prvih štampanih djela u ovoj štampariji bilo je jednog Bošnjaka, Omer efendije iz Novog, pod naslovom Gazavati dijari Bosna, Bojevi u Bosni, ubrzo prevedeno na njemački, engleski i švedski). Pa i poslije osnivanja ove prve štamparije prošlo je dugo vremena dok se štamparstvo afirmiralo. Pogotovo se u islamskih naroda nije zadugo štampao Kur'an (u Evropi arapski tekst već od 1530. godine).

Upravo za to što se štamparstvo izbjegavalo — pri čemu se iskonstruisalo i učenje da se prometanjem kroz štamparske mašine i prese skrnave papir i tekst — muslimani su se ranije orijentisali na prepisivanje knjiga. Upravo je impozantan broj islamskih rukopisa koji se našao u bosansko-muslimanskoj sredini.

Dosta se knjiga prepisivalo u medresama. U Foči je krajem XVI vijeka djelovao i jedan skriptorij. Knjige su se naime prepisivale organizirano u ekipi, a posao je financirao određen broj vakifa. Korektori su prepisane tekstove sravnjavali s predloškom. Na ovaj način se brže i kvalitetnije dolazilo do knjiga (upor. K. Dobrača, Skriptorij u Foči u XVI stoljeću, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke I, Sarajevo 1972, str. 67—74).

Bilo je i profesionalnih prepisivača, a i mudželiti (knjigovesci) bavili su se tim poslom. Među prepisivačima bilo je i zanatlija (na pr. kazandžija Spaho iz Sarajeva prepisao je 1735. Bejzavin komentar Kur'ana, kaligrafski i uz umjetničko ukrašavanje). Bilo je prepisivača čak i po selima.

Posebno se prepisivao Kur'an, a to se moralo činiti s naročitom pažnjom. Najpoznatiji prepisivač Kur'ana iz druge polovice XVIII i početka XIX vijeka bio je imam Careve džamije u Sarajevu Ibrahim Šehović, sin Hadži Muhamedov, od koga se sačuvao šezdeset i šesti prepis Kur'ana. Masovnost prepisivača Kur'ana ogleda se i u podatku da je štaviše i jedna djevojka (iz begovske porodice Kukavica) poznata kao prepisivač Kur'ana. Bašeskija je pod godinom 1176/1762. zabilježio smrt jednog prepisivača Kur'ana po profesiji kovača, a pod 1189/1775—76. po profesiji bakala (trgovca živežnim namirnicama).

Mnogi prepisani rukopisi ističu se kaligrafskom umjetnošću. Registrovano je gotovo 250 kaligrafa iz bosansko-muslimanske sredine.

Raširenost knjiga na orijentalnim jezicima vidi se prije svega po broju javnih i privatnih biblioteka. U drugoj polovici XVIII i početkom XIX vijeka u Sarajevu je bilo osim pet javnih još velik broj privatnih biblioteka.

Javne biblioteke nalazile su se redovno u sastavu medresa, pa i nekih mekteba, ali i pojedinih džamija, tekija (na pr. Hadži Sinanove tekije u Sarajevu, tekije u Živčićima), pa i u hanovima (Muftića han u Stocu).

Broj knjiga u ovim bibliotekama nije bio velik, ali je bila dosta gusta njihova mreža.

Jednu biblioteku javnog karaktera osnovao je u Banjoj Luci 1630. godine Mevla Husamudin Bošnjak i zavještao oko 100 knjiga u 83 sveska (upor. Mehmed Mujezinović i Mahmud Traljić, Vakufnama iz 1630. godine o osnovanju biblioteke Mevla Husamudina Bošnjaka u Banjoj Luci, Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva 1/1977).

U Sarajevu su u XVIII vijeku osnovane biblioteke Osman Šehdi ef. Bjelopoljca i Abdulah ef. Kantamirije-Sarajlije.

Zgrada biblioteke u Gradačcu, koja se nalazila pokraj džamije Husejn-kapetana Gradaščevića, prvobitno je služila za tekiju. Tu je godine 1256/1857. kajmekam Fadil-paša Šerifija koncentrisao više starih knjižnih fondova i osnovao biblioteku.

U Gračanici se spominju dvije biblioteke (u sastavu Ahmed-pašine džamije i Pervane džamije).

Dalje, uporedo sa osnivanjem travničkih medresa Elči Ibrahim-paše i Mehmed-paše Kukavice osnivane su i biblioteke za potrebe đaka. Kukavičina medresa u Foči kao i medresa u Visokom također su u svome sastavu imale biblioteke.

Još su znatno brojnije privatne kolekcije knjiga. Orijentalista Mehmed Mujezinović izvršio je analizu popisa knjiga u zapisnicima (sidžilima) šeriatskog suda u Sarajevu, počevši od 1140/1727. do 1266/1850. u kojima je registrovan 161 ostavioc sa ukupno 7.117 knjiga (za jednog ostavioca nema bližih podataka). Imaoci knjiga, kako se može zaključiti po ovim popisima bili su — što je i razumljivo — najviše iz reda znalaca vjere (uleme) (51 vlasnik knjige); drugi po redu su trgovci (21 vlasnik), a onda slijede zanatlije (16 vlasnika); među posjednicima je registrovano 7 vlasnika knjiga, dalje je 6 predstavnika vlasti, 5 je žena i 1 umrli učenik; za 54-oricu posjednika knjiga nije bilo moguće bliže utvrditi šta su bili po zanimanju.

Od posebnog je interesa da se vidi šta su sarajevski Muslimani u XVIII i prvoj polovici XIX vijeka najviše čitali, odnosno koje su knjige po ovim zapisnicima bile najviše zastupljene. Osim Kur'ana kao najčitanije knjige, u privatnim kolekcijama najviše se sreće Ustuvanija (40 primjeraka), djelo iz fikha (obredoslovlje i šeriatsko pravo), nastalo 1661/62. godine. I inače je brojna vjerska literatura, naročito ona koja se izučavala u medresama, no Sarajlije su bile sklone da prate i lijepu književnost; Mujezinović je u sarajevskim sidžilima našao u ostavštinama nabrojen najmanje 81 divan, pjesnički zbornik; iz historije je registrovano 56 djela itd.

Od egzaktnih znanosti među knjigama koje su bile u upotrebi u bosanskih Muslimana najviše je bila zastupljena medicina. Sretale su se i razne bajtarname (veterinarske ljekaruše), a od djela iz poljoprivrede dosta se čitala i prepisivala knjiga o voćarstvu, povrtlarstvu i cvjećarstvu zvana »Revnaki bostân« od neidentifikovanog turskog autora iz Jedrene.

Interes za knjigu nije se, međutim, ograničavao na prepisivačku aktivnost i čitanje tekstova nego se takoreći od prvih dana islamizacije javljaju među bosanskim Muslimanima i autori originalnih djela, bilo pjesničkih, bilo iz pojedinih disciplina koje su se njegovale u islamskom kulturnom krugu. Mnogobrojnost ovih pisaca i njihov udio u oplođivanju islamske književnosti uočio je orijentalista Gibb (History of Ottoman Poetry), a i prof. Fuad Köprülü skreće pažnju da je u XV i XVI vijeku među rumelijskim pjesnicima bilo veoma mnogo iz Arnautluka, Bosne i Madžaristana (Edebiyat araştirmalari, Ankara 1966).

Prema rezultatima dosadašnjih ispitivanja bosanske grane islamske književnosti tematika kojom su se bavili ovi autori uglavnom je identična s tematikom koja je u ono doba i inače tretirana u književnom radu na turskom, arapskom i perzijskom jeziku. Orijentalist Mehmed Handžić, zaslužan za izučavanje ove književnosti, sistematizovao je tematiku bosansko-muslimanskih autora na ove oblasti: nauka o Kur'anu i tefsiru (komentaru Kur'ana), o hadisu (tradicija), akaid (dogmatika i apologetika), fikh (šeriatsko pravo i obredoslovlje), usul (temelji šeriatskog prava), tesavvuf (mistika), razne vjerske nauke, zatim historija, biografije, putopisi, pjesme na turskom, perzijskom i arapskom, djela o arapskom jeziku (gramatika, sintaksa, stilistika, metrika, komentari djela iz oblasti lijepe književnosti), nadalje geografija, zoologija, matematika, logika, vazovi (propovijedi), mudra uprava i uređenje države, higijena i razno.

Upada u oči jedna disciplina, koja kao da je u Bošnjaka muslimana našla jedno naročito mjesto, iako se ne može reći da bi ta disciplina bila drugima posve strana. Ovdje mislimo na pisce, koje je Handžić svrstao u rubriku: mudra uprava i uređenje države, ili je možda bolje ovu disciplinu označiti kao rasprave o državnoj politici. Potrebno je naglasiti da osim djela koja se s ovog područja obično spominju (Kafija Pruščak, Muhamed Prozorac, šejh Ali ef. Pruščak) ovim piscima, prema najnovijim istraživanjima treba dodati jedno čuveno ime, Lutfi-pašu, autora Asafname (umro 1547), koji po svoj prilici nije Albanac, kako se do sada držalo, već Bošnjak iz Hercegovine. Postoje izvjesne indicije da je bošnjačkog porijekla i autor jednog traktata upućenog sultanu Ahmedu III (1703—1730), koji je objavio Charles Pertusièr kao dodatak svome djelu »La Bosnie considéré dans ses rapports avec l'empire ottoman« (Paris MDCCCXXII, str. 358—379). Mostarski muftija Mustafa Sidki

ef. Sarajlić također je autor jedne raspravice (na arapskom jeziku) o upravljanju državom. Dalje, osim ovih posebnih djela o državnoj politici treba napomenuti da je veći broj bosanskih pisaca u svojim djelima kritikovao određene političke mjere, odnosno praksu, predlažući druga, optimalnija rješenja.

Dalja jedna karakteristika književnih nastojanja u krugu orijentalno-islamske civilizacije sastoji se u pokušajima izvjesnih pisaca da u ovu književnost uvedu i pisanje tekstova arapskim pismom, a narodnim jezikom. Ovakvi se pokušaji mogu pratiti već od XVI vijeka pa takoreći do naših dana.

Tekstovi na srpskohrvatskom jeziku, a arapskim pismom, nazvani i alhamiado tekstovi, sadržajem su znatno bogatiji nego li konkretno književnost bosanskih franjevaca koja je uglavnom samo strogo religiozno usmjerena, a opet, za razliku od franjevačkih pisaca, alhamiado tekstovi su izrazito opterećeni turcizmima, pa su danas širokoj čitalačkoj publici teško razumljivi. Ta opterećenost turcizmima dade se objasniti time što ovi autori nisu imali nikakve uzore u južnoslavenskoj književnoj tradiciji, već su naobrazbu crpili isključivo iz izvora na turskom, arapskom i perzijskom jeziku.

Dalja jedna karakteristika književnog stvaranja bosanskih Muslimana u okviru islamske civilizacije sastoji se u tome da se u djelima mnogih ovih pisaca osjeća i jedna nacionalna nota. Dr Safvet-beg Bašagić, koji je sve do danas najzaslužniji ispitivač ove književnosti, isticao je da »pjesnici iz naših krajeva većinom čine neki posebni genre na polju turskog pjesništva.« Bašagić je to vidio naročito u činjenici da su »bez svake sumnje oni stajali pod uplivom naše narodne poezije, koja imade toliko obilja turskoj poeziji nepoznatih pjesničkih izraza i slika. Mjesto da pozajmljuju sve pjesničke ljepote od Arapa i Perzijanaca, kao što su to običavali svi turski pjesnici, posegli bi katkad i za bogatom riznicom naše narodne poezije, pa iz nje u finoj formi izložili na turskom Parnasu mnogu dragocjenu umotvorinu.«

Oplođavanje islamske književnosti elementima slavenske duhovne kulture uočio je i Jan Rypka, proučavajući Sabita Užičanina i Ahmed Sudiju Bošnjaka. Isti fenomen zapazio je i Milivoj Malić, baveći se Fevzijom Blagajcem, autorom perzijski napisanog Bulbulistana. Malić je došao do zaključka da Bulbulistan crta mentalitet bosanskih Muslimana slično kao što Đulistan crta mentalitet Perzijanaca.

Ovim se pitanjem bavio i Čedomil Veljačić, ističući »originalnost obilježja« i »pjesničkog oblika i suštine tvorevina s kojima su jugoslavenski pjesnici unišli u krug islamske književnosti.« Veljačić se poziva na »bogumilsko porijeklo nekih istaknutih predstavnika muslimanske kulture« u razdoblju tur-

ske invazije. Pri tome smatra da su »suštinski iranske crte u manihejskoj tradiciji bogumila očito pogodovale širenju sufizma i asketskih redova.«

Povezanost sa rodnom grudom, nostalgija za domovinom pisaca koje je sudbina odvela u daleke krajeve, eksklamacije patriotskih osjećaja u mnogim od ovih djela, opisi bosanskih gradova, opjevavanje vojni uz uporedno isticanje zasluga Bosanaca, obrada tematike iz nacionalne historije i sl., sve su to pojave kojim je prožeto i koje daje osebujno obilježje ovom književnom stvaranju.

Književno stvaranje bosanskih Muslimana za turskog doba samo je djelomično ispitano, a tekstovi su samo manjim dijelom izdati. Zato nedostaje cjelovita slika o ovoj grani književnosti južnoslavenskih naroda.

Međutim, i ono što je poznato, uza svu uobičajenu stereotipiju, zna izazvati divljenje kako po svojim literarnim kvalitetima tako i misaonošću.

U ovoj prilici ćemo navesti nekoliko izvoda iz tekstova ovih pisaca, koji bi — po našem shvaćanju — mogli biti bliski nekim savremenim pogledima. Željeli bismo naime da skrenemo pažnju na to da su izvjesni od ovih autora zauzimali stavove koji su, s obzirom na vrijeme i prilike, predstavljali progres. Navedeni primjeri su samo dio iz dosta obimne dokumentacije koja bi se u ovom pogledu mogla prezentirati.

Počećemo sa shvaćanjima o ideji koegzistencije, koja je dosta snažno prisutna kod nekih od ovih autora.

Prednost dajemo pjesniku Muhamed Hevaji Uskufiji, rodom iz tuzlanskog kraja (prva polovica XVII stoljeća). U pjesmi koja počinje riječima »Bosanski da vam bisidim, bratani« navodi i ovo:

> »Ne vidite li od ovoliko godin, turci i kavuri koji čine robin? Ne mogu da se sjedine na miru . . . Zlo misleći i zlo hodeći, i jedno drugo omrazom kudeći, kada ćete s mirom Boga naći . . .«

U molitvi koju je također sastavio na srpskohrvatskom jeziku upućuje Bogu riječi:

> » . . . Ukaži da ne hodi među nami opačina, ni laž, ni nevira. Ti nas sačuvaj od omraze, i od muka, i crna pakla, i od zla svakog čina i neprilike, i osvin tebe drugoga robstva. I što se do sada po neviri robilo i od roda i od plemena po nemilošti vodilo, ti mir i prost učini svaku. Kano si od jednog kolina stvorio, onako na brastvo utvriruj, ne po viri od istoka i zapada, sa svije strana svojoj milosti i rodu i prijateljem po putu sastav . . .«

(Alija Nametak, Rukopisni tursko-hrvatskosrpski rječnici, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1968 str. 252—253).

Pa i drugi jedan, istina neuporedivo slabiji pjesnik na narodnom jeziku, Abdulvehab Ilhamija iz Žepča u tekstu napisanom godine 1801. raspravljajući o griješnim riječima (elfaz' kufr) smatra da psovanje kršćanskih svetinja dovodi do otpada od islama. On doslovce kaže (u prijevodu):

»... Ponižavanje, vrijeđanje, skrnavljenje onih osoba i svetinja koje sa vjerskog stanovišta istinski zaslužuju poštivanje, predstavlja otpad od vjere (kufr). Isto tako je kufr ukazivati vjersko poštovanje, kult onim osobabama ili svetinjama koje su negacija vjere i suprotnost njenim interesima, pa ih kao takve treba odbaciti. Tako isto psovanje vjerskih svetinja kafira može dovesti u kufr, kao što je psovanje Marije, Isukrsta, Svetog Save, Pavla, Nikole, Ilije.«

(Kasim Dobrača, Tuhfetul-musallin ve zubdetul haši-in od Abdulvehaba Žepčevije-Ilhamije, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke II—III, Sarajevo 1974, str. 41—69).

Isti ovaj autor u svome Ilmihalu na bosanskom (srpskohrvatskom) jeziku, govoreći o tome kako se samo Kur'anu može reći da je istinita Božja knjiga, jer su druge Božje knjige »izkitili« kršćani (tako da se nije sačuvao autentičan tekst) odmah dodaje »nejma se reći da su batil (pokvaren, nevaljao), jer ima i sad u njima Božji' besida« (upor. Ibrahim Kemura, Ilmihal Abdulvehab Ilhamije na »bosanskom« jeziku, Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva XXXVIII/1—2, januar—februar 1975, str. 29—43). Prema Ilhamiji dakle i u Svetom pismu ima »Božjih besida«, pa se za to ne može reći da je to pokvarena knjiga.

Borac i pisac šejh Mustafa Gaibija, čiji su grob u Staroj Gradiški jednako hodočastili i muslimani i kršćani, osuđujući nasilje ne pravi razliku da li se ono činilo u ime islama ili u ime kršćanstva. On tvrdi:

»Naročito u Osmanskom carstvu nema ni jedne vjere, a da nije puna nasilja ...«

(Zejnil Fajić, Fragmenti iz Kronike Hadži Husejn efendije Muzaferije, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke IV, Sarajevo 1976, str. 37).

U pismu sultanu Mehmedu III (1595—1603) Gaibija među ostalim kaže:

»...

7. Titule i nazivi, sastanci i užitci, nakit i slično, svega ima u izobilju, ali šeriata i pravde nema;

8. Na području careve zemlje obiluje nasilje, laž, raskalašenost, pokvarenost i druge opačine; to je sve krivi put; ne drže se pravog puta, njega nema;
9. Ako se car drži propisa naređenog i zabranjenog i do toga drži, toga će se držati i narod; rečeno je da je narod na stazi svojih vladara; narod u njih gleda i u njih se ugleda;
10. Ako se ti, care, u svom životu ne držiš zakona, onda se zakona neće držati ni narod; zašto ti nećeš da znaš, neće ni narod . . .«

(Fejzulah Hadžibajrić, Risala šejh Mustafe Gaibije, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, knj. IV, Sarajevo 1976, str. 99).

Sličnih protesta protiv nasilja nalazi se u tekstovima Ali-dede Bošnjaka, Hasan Kafi Pruščaka, Muhameda Nerkesije, Kodže Muerriha, Ibrahima Alajbegovića-Pečevije, Aga-dede iz Dobora, Mustafe Pruščaka, Muhameda Prozorca, Muhameda Emina Isevića, Mula Mustafe Bašeskije, Ilhamije i dr.

Fasciniraju kod pojedinih pisaca i neke druge ideje.

Tako Ibrahim Opijač iz Mostara u svojoj biografiji Šeh Juje kaže:

»Mnogi sinovi našeg vremena . . . tvrde da se čast (stiče) po porijeklu, izgledu i odjeći, a ne znaju da je ona po obrazovanju i da su stranci izmislili (da se ljudi cijene) po porijeklu.«

(upor. Muhamed Mujić, Biografija Mustafe Ejubovića (šejh Jujo), Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva, VII, 1—3, januar—mart 1956, str. 16).

Dalje na pr. privlači pažnju pokušaj Sarajlije Mula Muhameda Mestvice (umro 1864) da formuliše principe po kojima bi se trebala obrađivati historija. On o tome u svome tzv. Sidžilu navodi:

»Nekoliko važnijih napomena i pravila za one koji registruju događaje:

Prvo: da onaj ko opisuje i bilježi događaje bude ispravnog poimanja (sadikul-ukul) i da se u svom bilježenju ne oslanja na kojekakve priče i legende koje nemaju nikakve osnove; događaje se mora bilježiti onako kako su se oni uistinu i dogodili;

Drugo: da se kod pisanja ne orijentiše na ono što se u masama prepričava, jer događaje često prepričavaju i osobe slabog pamćenja; za to mora tražiti pouzdano lice koje događaj poznaje kako se uistinu i dogodio; međutim u svim vremenima bilo je takvih koji su događaje bilježili upravo po onome što masa prepričava;

Treće: Događaje ne treba samo notirati onako kako su se dogodili, nego treba tražiti njihove uzroke i promatrati posljedice, jer od suhoparnog nabrajanja događaja nema kakve mnogo koristi; djela takvih kroničara biće slična djelu ‚Hamzaname';

Četvrto: Svoje pisanje treba podesiti tako, da ga publika može shvatiti, treba reći istinu, biti objektivan, ni u čemu ne pretjerivati, na pr. u velikom hvalisanju ili pak u isticanju negativnosti;

Peto: Kod pisanja ne upotrebljavati nejasne izraze, nego treba pisati tako, da se tekst razumije; za ovakvu vrstu pisanja ne bi trebalo da se riječi moraju tražiti po rječnicima; stil treba da je jasan i razumljiv«.

(prijevod Mehmeda Mujezinovića).

Prisutna su i određena nonkonformistična shvaćanja u interpretacijama šeriata. U ovom pogledu ističe se Mustafa Pruščak. Raspravljajući o kafi, duhanu, alkoholnim pićima i opijumu (godina 1741/1742) Pruščak je zauzeo i danas savremeno stanovište da uživanje kafe u principu nije štetno, za razliku od duhana, alkohola i opijuma, koje smatra štetnim i vjerom zabranjenim. No najviše pažnju privlači njegov polazni stav kada ustaje protiv onih koji zastupaju skolastično mišljenje »da je prošlo vrijeme idžtihada« (tj. da su osnivači vjersko-pravnih škola riješili sve probleme, pa da se novonastali sporni slučajevi ne mogu rješavati samostalno). On na jednom generalnom planu ne negira učenje doctores juris, ali stoji na stanovištu da »mudžtehida za pojedine slučajeve ima, bez sumnje svako doba, jer novi slučajevi iskrsavaju« (upor. Nevena Krstić, Mustafa ibn Muhammad al Aqhisari (Pruščanin): Rasprava o kafi, duvanu i pićima, Prilozi za orijentalnu filologiju XX—XXI, 1970—71, Sarajevo, 1974, str. 71—107).

Fadil-paša Šerifović (1809—1882) također se može smatrati nezavisnim misliocem. On u svome djelu »Evradi Mevlevijje« postavlja tezu da »u hajru nema bid'ata«. Dosljedno tome ne može se smatrati vjerskom novotarijom (bid'at) ono što sa stanovišta širih interesa predstavlja korist.

Stavovi Mustafe Pruščaka i Fadil-paše, kojim su se distancirali od učmalosti (taklid), toliko fatalne u historiji islama, bez sumnje znače određenu progresivnost u pristupu interpretacijama šeriata i za to im u historiji ideološke misli u bosanskih Muslimana pripada izuzetno mjesto.

Nonkonformistički je nastupao i historičar Pečevija, kada se zalagao — protivno vladajućoj doktrini koja je štamparstvo smatrala bid'atom (nedopuštenom novotarijom) — da se ono uvede i proširi.

Pečevija je pisao:

> »Izum nemuslimana da štampaju knjige štampanim slovima došao je kao vještina od izvanrednog značaja, bez sumnje kao nenadmašna vještina. Kako oni navode, pronašao je to 1440. godine njihov učeni Johannes Gutenberg iz grada Mainza. Od toga vremena do danas prošlo je dvjesta godina. Sve knjige u nemuslimana su štampane knjige. Ako se želi naštampati knjiga, onda se najprije slova rasporede u liniji onim redom kako stoje u rukopisu, a to ne predstavlja neku poteškoću. Poslije toga, ako se želi, može se odštampati, ako treba, i hiljadu primjeraka za vrlo kratko vrijeme. Štampanje hiljadu primjeraka ne zahtijeva veći trud nego jednog primjerka.«

Dalje Pečevija opisuje postupak sa štampanjem i štampanom knjigom. Da bi umirio ulemu koja je izražavala bojazan da bi se putem štampane knjige mogle unijeti nepoželjne ideje, Pečevija govori kako je na Zapadu uvedena cenzura, a odgovorno lice može zbog povrede zakona biti osuđeno i na smrtnu kaznu (upor. A. H. Rafikov, Očerki istorii knjigopečatanija v Turcii, Leningrad 1973, str. 32—33).

Književnost bosanskih Muslimana dio je islamske književnosti, a u isti mah i jedna osebujna grana književnosti južnoslavenskih naroda. Književno stvaranje na islamskim jezicima, uključivo i alhamiado tekstovi — analogno književnom stvaranju na latinskom, talijanskom, rusko-slavenskom, njemačkom i mađarskom jeziku kod drugih Južnih Slavena — spada i u kulturni inventar južnoslavenskih naroda prvo po tome što je produkt bosanskih Muslimana, a drugo što nosi određena nacionalna obilježja.

VI

SLAVENSKO-BOGUMILSKO-ISLAMSKI SINKRETIZAM

Islam (kao uostalom i druge svjetske religije) poprimao je kod pojedinih naroda određena specifična obilježja, tako da se po tim obilježjima u izvjesnoj mjeri razlikuje islam kod Arapa od recimo indijskog ili turskog islama. Određena specifična obilježja ima i bosanski islam. Očevidno je na pr. da se islam u Bosni dosta odvaja i od islama Albanaca, koji su geografski najbliži kao muslimani bosanskim Muslimanima. I Albanci i Bosanci primili su islam od Osmanlija, ali se kod albanskog i bosanskog islama zapažaju vidne razlike. Tako na pr. u muslimanskih Albanaca igrali su derviški redovi znatno veću ulogu, nego što je to slučaj kod bosanskih Muslimana. Kod Albanaca bili su u jakoj mjeri zastupljeni derviški redovi, pa i takvi kao što su bektašije i rufaije, na koje ortodoksna ulema nije nikada gledala sa blagonaklonošću. Istina, bilo je i među bosanskim Muslimanima bektašijskih i rufaijskih derviša. U Sarajevu su postojale i skromne tekije bektašija i rufaija, jedna u Hadžiabdinici, a druga više Karaferhatovićeve džamije na Širokači, ali su se u njima najviše okupljali Albanci, naseljeni u Sarajevu. Ili drugi primjer: među Albancima, još između dva rata, bilo je dvovjeraca, kriptokršćana, nazvanih »ljaramani« ili »šareni«. I. Jastrebov proučavao je »ljaramane« u đakovičkoj, prizrenskoj i pećkoj nahiji; nosili su i dva imena: muslimansko i kršćansko. Za razliku od Albanaca, među Bosancima nije zapaženo da je ikada bilo dvovjeraca. Dalje je na pr. u albanskih muslimana dobila

6

naročit vid i ustanova mehra, prije svega mehri muadžela. Pod utjecajem naime albanskog običajnog prava šeriatski dar prilikom vjenčanja (nikah) pretvorio se u kupovinu, koja se ni ne daje ženi kada stupa u brak, već njenim roditeljima. Kod bosanskih Muslimana i mehri muadžel i mehri muedžel davao se u smislu šeriatskih propisa. Mehri muedžel, koji se daje prilikom prestanka braka, nazivao se u bosanskih Muslimana i »potpuno vjenčanje«. Ovaj termin poznat je iz narodne pjesme »Hasanaginica«, a u jednoj drugoj muslimanskoj narodnoj pjesmi (Behar I, 127) »potpuno vjenčanje« kojim se završila jedna brakorazvodna drama, prikazano je s mnogo poetičnosti (»pa joj broji potpuno vjenčanje, trist' izbroji, trista se zabroji, gledajući ljubi u benove, jer je ljuba begu vrlo draga; kad joj blago izasu u krilo, vidje ljuba da to nije šala; kupi blago što je i don'jela, vodi roblje što je i dovela, pa se diže u pohode majci«).

U ovoj prilici može se konstatovati da je bosanski islam izrazito ortodoksni, sunijski.

Međutim — kao i religije svih naroda — sadrži mnogo sinkretističkih obilježja. U islam, onakav kakav su Turci donijeli na Balkan, Bosanci su unijeli dosta elemenata ranijih svojih vjerovanja i obreda, prije svega stare slavenske religije, a zatim bosanskog bogumilstva (svakako i drugih kultova, koji su ostavili traga u južnoslavenskim zemljama). Ovu karakteristiku bosanskog islama dobro je uočio zaslužni sakupljač bosansko-muslimanskog folklora Kosta Hörmann, koji u uvodu knjige »Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini« (Sarajevo 1888) govoreći o precima bosanskih Muslimana kaže da »gotovo listom prigrliše vjeru Muhamedovu, ali ne promijeniše narodno osjećanje ni stare običaje; stare svoje običaje oni tek prilagodiše zahtjevima nove vjere i donekle popuniše unesenim novim običajima . . .«

Poznata je pojava da se zatečeni kultovi često jednostavno supstituirali novim kultovima. Konkretno neke paganske svetkovine i dalje su nastavile da se održavaju, zadobivši kršćanske sadržaje. To je u kršćanstvu bilo tim lakše realizirati nego li u islamu s obzirom na sunčani kalendar, po kome se svetkovalo i u predkršćansko i u kršćansko doba. Teže je to bilo postići u okviru islama, koji ima mjesečev kalendar. Zatečene svetkovine po sunčanom kalendaru nisu se mogle sinhronizirati sa mjesečevim kalendarom. Pa ipak nije nepoznato da je u prvo doba islama dolazilo do supstitucije predislamskih svetkovina sa islamskim blagdanima. Prema zapamćenju Enesa ibni Malika (u hadiskoj zbirci Sunenu Ebu Davudovu) kada je Pejgamber došao u Medinu »zatekao je kod stanovnika Medine dva dana u kojima su se igrali i veselili. Pitao ih je Božji poslanik o tim danima i oni mu odgovore da datiraju još iz džahilijjeta (predislamskog doba). Na to im je rekao: ,Bog vam ih je zamijenio

dvama boljim danima, dvama bajramima: adhâ i fitr'«. Dakle, umjesto neke dvije paganske svetkovine, u kojoj su se prilici Medinjani igrali i veselili, u islamu je nađena supstitucija u ramazanskom i kurbanskom bajramu.

U Bosni je također bilo rašireno predanje koje je još 1889. zabilježio u »Glasniku Srpskog učenog društva« Sava Kosanović, prema kojem su zatečene svetkovine zamijenjene islamskim. Kosanović spominje da se radilo o božiću, uskrsu i krsnoj slavi (što su svetkovali i pripadnici Crkve bosanske, kako se vidi iz testamenta gosta Radina), koji su zamijenjeni sa jednim i drugim bajramom te svečanošću ukuhavanja bestilja (narodno veselje povodom pripremanja šljivova pekmeza). Etnograf Ivan Zovko također dovodi u vezu s islamizacijom jedan drugi običaj, i to šaranje svijeća uz mubareć večeri i uz ramazan kod sarajevskih Muslimana. Bojenje svijeća (zeleno, odnosno plavo i crveno) imalo bi, prema Zovki, kako je on to čuo u narodu, da bude supstitut za šarena jaja. Tradicija uzima da je to privilegij koji je sultan Fatih dao Sarajlijama. Po Zovkovoj verziji Fatih je Sarajlijama »izun učinio« (dopustio), »da možemo mjesto šarenih jaja šarati svijeće i mukave četiri puta u godini uoči mubareć večeri«.

Ovdje bismo mogli imati primjer jednog kontinuiteta koji počinje od staroslavenskog običaja šaranja jaja u proljeće, nastavljajući se na kršćanski Uskrs, odnosno »sveto Uzkrse'je Gospodnje«, kako Uskrs naziva gost Radin. Poslije islamizacije za bojenje jaja, po ovom predanju, bio je nađen supstitut u bojenju svijeća.

Dalji jedan primjer religiozne supstitucije, zapravo više simbioze, odnosio bi se na spajanje kurbanske žrtve sa starim slavenskim kultom lipe i običajem prinošenja žrtava svetim drvetima, o čemu za paganske Slavene svjedoči veći broj izvora. Učitelj Ibrahim Sarajlić zabilježio je 1897. podatke o jednoj lipi u Gračanici »za koju narod pripovijeda da ima 500 godina«. »Još u stara vremena« — veli Sarajlić — »pod nju su dolazili Muslimani na bajram ujutro čim bi izašli iz džamije te bi pod njom malo sjeli i zijaret je učinili.« Cijela mahala u kojoj se nalazi ta lipa i koja je prozvana Lipa mahala »klala bi kurbane« pod lipom; to se smatralo »kao da je na Meću (Meku) otišao.«

Jedan staroslavenski relikt u bosanskih Muslimana mogao bi biti i način na koji se u znak počasti nose naročito ugledni mrtvaci. Na ovu osobitost upozorila je Jasna Andrić-Matijević (u članku »Vjerovanje da mrtvog ne treba tresti«, Zbornik krajiških muzeja, Zenica 1969), koja daje usporedbu između počasnog prijenosa posmrtnih ostataka sv. Borisa, sina ruskog kneza Vladimira iz XI stoljeća na jednom starom crtežu sa počasnim prijenosom posmrtnih ostataka u bosanskih Muslimana. Na ruskom crtežu vidi se kako četvorica ljudi na podignutim rukama prenose svetog Borisa, položenog na saone, a u ovom slučaju

se radi o istaknutom i učenom pokojniku. Na identičan način prenose se na podignutim rukama istaknuti i učeni pokojnici u bosanskih Muslimana, položeni na tabut (mrtvački sanduk). Jasna Andrić-Matijević, među ostalim, navodi da je na takav način prenošen reis-ul-ulema Čaušević 1938. godine. Možemo dodati da je kao istaknut i učen pokojnik tako prenošen i historičar Hamdija Kreševljaković 1959. godine, kao i jedan drugi muslimanski javni radnik Osman Asaf Sokolović početkom 1972. godine.

Sa stanovišta sinkretizma stare slavenske religije, bogumilstva i islama od posebnog je interesa pojava starih molitvišta, odnosno dovišta, na kojima se kontinuirano molilo. U ovom pogledu značajna je jedna konstatacija poznatog ispitivača stećaka Šefika Bešlagića. On je naime zapazio da se na više mjesta prostor s nekropolama naziva Molitvište. »I naziv Molitvište« — veli Bešlagić — »više puta smo sreli u Bosni; on se odnosi na mjesta gdje se nalaze stećci, a gdje se i danas održavaju zborovi i molitve.« Jedno od tih molitvišta pod karakterističnim nazivom Trzan (što podsjeća na staroslavensku triznu) u selu Večićima (opć. Kotor Varoš) služilo je bogumilima, a danas tu Muslimani »priređuju teferiče i vrše vjerske obrede (mevludi i dove)«.

Naziv Molitvište na srednjovjekovnim nekropolama, pogotovo kombinovan s nazivom Trzan, upućivao bi na to da su se vjernici Crkve bosanske, izgleda različito od katara, molili na svojim nekropolama. Ne samo da to stoji, već se može dokazati da su u tu svrhu izgrađivali i grobljanske kapele.

Za molitve nad grobom i podizanje grobljanskih kapela koje stoje s tim u vezi, saznajemo iz testamenta gosta Radina. Gost Radin ostavlja »za hram i za greb' gdje mi kosti budu i legu 140 dukat'«. Prema tome, ovaj je dostojanstvenik Crkve bosanske oporučno odredio da mu se više groba izgradi »hram«, odnosno kapela.

U svjetlu bogumilskog koncediranja održavanja molitvi na grobovima može se ukazati na određen broj bogumilskih grobljanskih kapela, odnosno kripti, čiji su se tragovi i danas sačuvali.

Ovdje spada mauzolej tepčije Batala na vrhu jednog brda nedaleko od Gornjeg Turbeta. Batalo, darovatelj poznatog evanđelja starcu Radinu, sigurno je bio bogumil (»mnogo slavan dobrim krstijam«). Njegova grobnica, koju je bliže opisao dr Ćiro Truhelka, predstavljala je malu četvrtastu zgradu. Bili su sačuvani tragovi zidina, trijema, stepenica koje su vodile u unutrašnjost, stećak pod kojim je bila ozidana i oblijepljena donja i gornja raka sa kamenim lijesom te kameni potporanj na kome je stajao uklesan natpis; oko mauzoleja bilo je duguljasto dvo-

rište, opasano iskopanim jarkom. Ovo bi bez sumnje bio jedan od »hramova« kakav je imao pred očima gost Radin u svojoj oporuci od 5. januara 1466. godine.

Sličan »hram« kao da se nalazio i na jednom bogumilskom grobu u Ustikolini. Prema zabilješci Mirona viteza Zarzyckog u Ustikolini su radnici »prigodom gradnje nove ceste« našli u zemlji »grob sa zidanim svodom, a u njemu ljudske kosti«.

Da su bosanski bogumili molili nad grobovima pokazuje i opstojnost njihovih hypogaeuma (podzemnih grobnih zgrada).

Ovdje prvenstveno dolazi u obzir ćelija u živoj stijeni blizu Čengića kule u Rataju i tzv. katakombe u Jajcu, također u živoj stijeni.

U ćeliji Jusufa Asarije ili Žutog Jusufa u Rataju pronađen je natpis u bosančici iz 1492. (Radoja ili Radonja), a u tursko doba služila je kao tekija, na koju se nadovezivala i džamija.

Opsegom mnogo zamašnije tzv. katakombe u Jajcu vjerojatno su bile namijenjene za grobnicu bogumila Hrvoja Vukčića i njegove porodice, ali kao da su ipak starije od Hrvoja, iako oštri gotički luk arkosola — slično kao i kod hypogaeuma u Rataju — upućuje na Hrvojevo doba.

Sa stanovišta ovdje postavljenog problema značajna je i pojava bogomolja pod vedrim nebom, situiranih na nekropolama u selima Jasenik kod Avtovca, Nadinićima kod Gacka, Zakuku kod Ljubinja i još na nizu lokaliteta. Analogije ne postoje nigdje ni u pravoslavnom ni u katoličkom susjedstvu, pa ima najviše opravdanja ove bogomolje pripisati bogumilima, napose za to što su bosanski bogumili koncipirali ideju o »hramovima« u grobljima.

Nije isključeno da i poznati obelisk iz Zgošće simbolizira grobljansku kapelu.

Na kraju, kao da su izvjesne grobljanske kapele služile kao podloga za izgradnju nekih poznijih crkava. Zanimljivo je da u jednoj muslimanskoj narodnoj pjesmi (Erlangenski rukopis, pjesma br. 66) imamo, suprotno islamskoj doktrini, motiv o izgradnji džamije na grobu.

Na osnovu svega ovoga smatramo da nema sumnje da su bosanski bogumili, za razliku od nekih drugih srodnih sljedbi, održavali molitve na grobovima. Vrlo je vjerojatno da su obavljali i kišne molitve, kada se zna da su ove molitve bile raširene i kod manihejaca. Nadalje ima osnove pretpostavci da su obavljanje molitvi na grobovima, koje je inače rasprostranjeno kod svih naroda, bosanski bogumili preuzeli iz stare slavenske baštine. Štaviše, Ante Škobalj s jednom dobrom argumentacijom temelji i postanak stećaka na staroslavenskoj tradiciji, kultu vrhunaca i obrednih gomila.

Na bogumilskim molitvištima ili u njihovu neposrednom produžetku, na mjestima gdje su situirana groblja prvih islamiziranih Bošnjaka, također su se održavale molitve, takoreći sve do dana današnjeg.

Radi se o tome da muslimansko stanovništvo, prije svega u selima na gotovo cjelokupnom području između rijeka Bosne i Drine obavlja molitve za kišu, najčešće u određeni utorak poslije Jurjeva, i to na samim grobovima sa stećcima, odnosno njihovu nastavku, na starim muslimanskim grobljima.

Stoji činjenica da i islam poznaje obavljanje kišnih dova, pa kao da se to ne protivi ni nazorima ortodoksije, a također se u islam infiltrirao i kult mrtvih. Međutim, okolnost da se molitve (dove) faktički obavljaju izvorno na bogumilskim grobljima, na koja su se muslimanska groblja samo prostorno nadovezala, neovisno od toga što danas o tome nedostaje svijest, govori da se ovdje ne radi o islamskoj tradiciji. S obzirom na to da su upravo pristaše Crkve bosanske molili na grobovima, pa se na tim istim grobovima ili u njihovu neposrednom susjedstvu konstituisala »dovišta« očito je da to indicira na bogumilske tradicije.

Polazeći od toga da su dovišta izvorno bogumilska, a onda se uklopila u religiozni sistem bosanskog islama, mora se uzeti, da se u toku vremena njihov bogumilski značaj gubio i prevladavao islamski, tako da su razumljiva veća ili manja odstupanja od prvobitnog bogumilskog koncepta, prije svega u pogledu lokacije. Zato ima i dovišta koja su uspostavljena neovisno od starih nekropola, pa se vežu uz stara muslimanska groblja, džamije i sl.

Na održavanje kišnih dova na bosanskim srednjovjekovnim nekropolama, prvi su u nauci upozorili Veljko Palavestra i Mario Petrić u radu »Srednjovjekovni nadgrobni spomenici u Žepi« (Radovi Naučnog društva BiH, knj. XXIV, Odjeljenje istorijsko-filoloških nauka, knj. 8, Sarajevo 1964, str. 176—177), iako se nisu tim povodom upuštali u bližu analizu pojave. Palavestra i Petrić navode slijedeće: »Zanimljivo je da su, ne tako davno, u Žepi održavane dove (molitve) za kišu, a stara je tradicija bila da ophod naroda, sa hodžom na čelu, krene od žepske džamije prema groblju na Tuležu, gdje se održi prva molitva, odakle se krene prema groblju na Podbrdalju u Krnjićima. Na svim navedenim lokalitetima, pored muslimanskog groblja, postoje i ostaci srednjevjekovnih nekropola.«

Analogno Žepi, na prostoru sjeverno od Romanije, na području Rogatice, Sprečanske doline i Majevice, nabrojena su 24 takva dovišta. Zanimljivo je da se kišne dove na ovom području obavljaju bez obzira na to da li je proljeće pojedine godine sušno ili kišno. Dove su se držale obligatno utorkom; to ima apotropejsko značenje.

Još bi trebalo da se spomenu molitvišta u pećinama, od kojih su najčuvenija Ajvatovica kod Prusca, Brateljevići kod Kladnja i Kuhija iznad sela Ribića kod Ostrošca. Nije, međutim, jasno da li je ovdje u pitanju bogumilski ili eventualno Mitrasov kult. S druge strane, i u islamskim zemljama neke su pećine poznate kao kultna mjesta (upor. Henri Basset, Le culte des grottes au Maroc, Alegèr 1920). U prilog bogumilskoj provenijenciji govorilo bi to što su i Ratajska ćelija i katakombe u Jajcu zapravo pećine, a postoji i analogija u obredima sa drugim dovištima (molitvištima).

Ajvatovica, odnosno Ajvaz-dedina stijena, bilo je najpoznatije dovište u Bosni i Hercegovini. Tu su se sedmog ponedjeljka (dakle izuzetak, nije utorak!) iza Jurjeva okupljale organizovano u povorkama pod bajracima iz pojedinih mjesta desetine hiljada ljudi. Po tradiciji je Ajvaz-dedo izgradio vodovod za Prusac i proveo ga kroz tu stijenu, koja se raspukla, pa je tu locirano dovište, dok se Ajvaz-dedino turbe nalazi u Pruscu, 6 km udaljeno od pećine. Ovaj starodrevni običaj ukinut je 1947. godine.

Brateljevićka pećina, 6 km od Kladnja, ima jedan bunar i humak, nalik na grob. Po legendi je tu zakopana neka djevojka, koja se na jednom sijelu, pokazujući se odvažnom, opkladila da će otići u pećinu na bunar i tamo se napiti i zahvatiti vode. Legenda dalje glasi da je djevojka zaista otišla na bunar i kada je zahvatila vodu, zapelo joj je vreteno i od straha ostade mrtva, pa je tu i zakopaše. Dova se obavljala na posljednjem platou pećine. Tom su se prilikom priređivale igre s narodnim veseljem.

Pred pećinom Kuhijom molilo se za velikih suša za kišu.

Kada je riječ o predislamskim ostacima treba konstatovati da su bosanskim Muslimanima bile dobro poznate sve svetkovine koje su proslavljali njihovi pravoslavni i katolički zemljaci. Ravnalo se po starom kalendaru (jer se reforma kalendara pape Grgura XIII godine 1582. mogla odnositi samo na katolike, a u Bosni je uvedena istom 1631. godine). Katolici su se u računanju vremena počevši od 1631. izdvojili u proslavljanju svetkovina, koje su nekada na jednak način računali i pravoslavni, i katolici, i muslimani, a ranije i bogumili.

Kako je hidžretski kalendar bio nepodesan za poljske radove, kao i uopće za praćenje godišnjeg doba, to su Muslimani i u svoje kalendare unosili pored hidžretskog računanja još i računanje po kršćanskim svetkovinama. Štaviše, neke od ovih svetkovina Muslimani su i proslavljali, ali odmah valja naglasiti, da su te svetkovine samo po formi kršćanske. Naročito se proslavljao Jurjev i Aliđun (Ilin-dan). Svetkovanje Jurjeva povezano je s mnogim radnjama apotropejskog i divinacionog obilježja još iz slavenske starine. Staroslavenske paganske tradicije, povezane s kultom sunca, gromova i kiše, došle su naročito do

izražaja u muslimanskim svetkovanjima Aliđuna. Narodni teferiči i dove održavane su na Aliđun često na visovima. Simbolika Aliđuna kod Muslimana je i u tome, što se Aliđun povezivao s islamizacijom. Popularnom uzrečicom »Do podne Ilija, od podne Alija« željelo se da ukaže na predislamsko porijeklo bosanskih Muslimana, ali i da se nađe opravdanje za svetkovanje Aliđuna.

Staroslavensko-bogumilsko-islamski sinkretizam vidljivo se ispoljio i u kultu vrhova. Taj se kult istina javlja u mnogih naroda. U nauci je ostalo gotovo nezapaženo da je iz paganske religije Slavena dopro preko bogumilstva u bosanski islam.

Na tu pojavu skrenuo je pažnju dr Ivo Pilar u svome radu »O dualizmu u vjeri starih Slovjena« (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1931). Upozorio je da su Muslimani u Kladnju i okolini prvog utorka iza Aliđuna svake godine obavljali dovu na vrhu planine Konjuh. Štaviše, drugi naziv za Konjuh bio je po ovim dovama Dovište. Narod je iz okolnih sela dolazio uoči onoga dana pred večer na dovište i prenoćio na vrhu; prije izlaza sunca klanjao se sabah, a pred podne je imam održao vaz (propovijed) i dovu (molitvu).

Za planinu Konjuh Pilar je iznio argumentaciju da je bila staroslavensko svetište, posvećeno Svetovidu (Peiskerove tzv. »konjske gore«). Po svoj prilici tamo se na podlozi ranijih staroslavenskih i bogumilskih tradicija nastavilo obavljanje molitvi i u islamsko doba, i to, što je također karakteristično, u prvi utorak iza Aliđuna-Ilindana. Ne treba posebno objašnjavati da je u kršćansko doba supstrat bogu sunca nađen u svetom Iliji (Aliđun), dok je utorak kod Južnih Slavena važio kao tzv. varovni dan, pa se u taj dan, da bi se otklonile zle sile, molilo i vračalo.

Jedan od islamiziranih planinskih vrhova, na kojem se kult također obavljao uz Aliđun (Ilindan) bio je — kako se čini — i sarajevski Trebević. Naziv mu podsjeća na Trebište, staroslavenski žrtvenik, a i situiran je prema Peisker-Pilarovom scenariju koji vrijedi za slavenska svetišta. Vrh Trebevića naziva se Sofe, pa se može uzeti da se pod Sofama ima podrazumijevati prostor za klanjanje kao i u džamijama, gdje se pod sofama smatra popođeni dio s jedne i s druge strane od ulaza u džamiju na kome se klanja ako nema dovoljno mjesta u samoj džamiji. »Još i dan danas« — pisao je 1900. Nikola Gržetić — »idu starci na Trebević planinu uoči Ilinjdana te provedu tamo uz jelo i piće cielu noć do izlazka sunca.«

Sličnu ulogu kao Trebević kao da je imalo i molitvište na vrhu planine Treskavice, koje se prozvalo Ćabenske stijene. Tu se ranije raspoznavao i mihrab (ovalno udubljenje u zidu džamije, gdje imam predvodi molitvom, analogno oltaru), napravljen od kamena. Malo niže Ćabenskih stijena nalazi se Dje-

vojačka stijena (po Peisker-Pilaru lokaliteti kao što je ovaj, pa Djevin skok, Skočidjevojka i sl. potjecali bi od »daeva«, koja je u zoroastrovskom vjerovanju označavala zloduha). Na Prezidi (koja obilježava granicu sa Humljacima) nalazi se voda, tako da su lijevo od nje Ćabenske stijene, a desno Djevojačka stijena, dakle sve po scenariju staroslavenskog molitvišta.

Da nazivi planinskih vrhova, kao što su Dovište, Sofe, Ćabenske stijene nisu nikakva slučajnost pokazuje i to da se vrh planine Visočice (1974 m) naziva Džamija. Karakteristično je da je džamija situirana lijevo od vododerine zvane Suho jezero (a Pilar je pokazao da i vododerine u slavenskoj dualističkoj mitologiji vrše ulogu koju imaju tekućice).

Na ovim planinskim vrhovima doista su se obavljale molitve, kao što je to nadalje bio slučaj i sa planinom Klek, ogrankom Jahorine, gdje se na samom vrhu (poviše sela Kamenice) kolektivno klanjalo u slučajevima kada se željelo da padne kiša.

Na sličan način važili bi kao drevna kultna mjesta planinski vrhovi u vareškoj općini, Hum, Budoželjska i Selečka planina. Ovdje bi centralno kultno mjesto pripadalo džamiji u Karićima, napravljenoj isključivo od drveta s mnogo interesantnih rezbarija u narodnom stilu, kojoj je osnivač neki Hajdar hodža (XVIII vijek). U bližoj i daljoj okolini džamije uopće nema muslimanskog stanovništva (selo je sada nastanjeno Srbima), koje iz daljih sela dolazi u džamiju na tzv. kišne dove. Prema ranijem ritualu (koji je iza prvog svjetskog rata nešto modificiran) počinjalo se s odlaskom u džamiju peti utorak po Jurjevu. U džamiju se odlazilo još dva slijedeća utorka, a onda se idućih utoraka išlo prvo na brdo Hum, a zatim na Budoželjsku planinu te na Selečku planinu. Završavalo se sedmog, odnosno po Jurjevu dvanaestog utorka, i to hatmom u džamiji. Zanimljivo je da je obredni pravac na relaciji Hum (sjeverno), Budoželjska planina (zapadno) i Selečka planina (jugo-istočno) orijentiran prema prividnom kretanju sunca, s lijeva na desno, suprotno islamskom shvaćanju koje daje prednost desnoj strani.

VII

HAMZEVIJE

Usprkos jako naglašenoj ehli-sunetskoj orijentaciji bosanskog islama potrebno se je osvrnuti na jedan izrazito heretički pokret, koji je nastao u Bosni i našao dosta čvrstog korijena, a to su hamzevije. Osnivač tog pokreta, zapravo sekte, bio je Hamza Bali Bošnjak, koji je službeno proglašen heretikom i pogubljen u Stambolu 6. juna 1573. godine.

Hammer je prvi u evropskoj nauci skrenuo pažnju na ime Hamze Bošnjaka. Vremenom o Hamzi i njegovim pristašama — hamzevijama — pisali su Safvet-beg Bašagić, Riza Muderizović, Mehmed Handžić, Mehmed Ali Ayni, Muhamed Hadžijahić, Tayyib Okić, Abdülbaki Gölpinarli, Hans Joachim Kissling, Ibrahim Mehinagić, Adem Handžić i dr.

U vrijeme kada su djelovali hamzevije — a djelovali su, moguće, puna dva stoljeća — pridavao im se velik značaj. Hamzevijska heterodoksija nije se sastojala samo u doktrinarnom skretanju, već je značila i socijalno-politička odstupanja od važećeg službenog kursa. Opasnost tog pokreta bila je tim veća što se javljao u najugroženijim dijelovima Turskog Carstva, naime u graničnim područjima prema kršćanskoj Evropi. Gerlach pripovijeda da je ovaj heretik svoje učenje prvo otpočeo u Budimu (gdje je inače bilo dosta Bošnjaka), a Philippe du Fresne Canaye navodi kako je dugo vremena propovijedao u Bosni i Srbiji. Pristašâ ove sekte bilo je i u drugim dijelovima Turske

i u Egiptu, a prije svega među jeničarima u Stambolu. Međutim, kao da su se i u krajevima izvan slavenskog Juga ipak hamzevije najviše držale slavenskog elementa, a to je jasno već po tome što su jeničare činili najvećim dijelom slavenski konvertiti na islam.

Širenje ove hereze nastojalo se na sve moguće načine suzbiti već u samom njenom začetku. To se lijepo vidi i po novopronađenim dokumentima u Başbakanlik Aršivi u Stambolu, koji se odnose na hapšenje Hamze i njegovo privođenje u Stambol. Vlast je preduzela najstrožije mjere kako se ne bi dogodilo da Hamza, optužen za herezu, izbjegne pravdi. U zapovijedi zvorničkom sandžak-begu i zvorničkom kadiji, datiranoj 22. IV 1573. naređuje se da se u Gornjoj Tuzli, u mahali Stara džuma, u kući Sefera sina Hasana subaše uhapsi Hamza, a ako pobjegne, da se učine odgovornim njegovi poimence označeni jamci i svezani pošalju Porti. Naređuje se da se hapšenje Hamze, odnosno njegovih jamaca, izvrši bez odlaganja. Istom zapovijedi naređeno je da se pohapse i povezani predaju čaušu i Hamzini sljedbenici, ukoliko se pronađu. Sve uhapšene neka prati određen broj tvrđavske posade. Ovaj i još nekoliko dokumenata o prvim progonima Hamze i njegovih pristaša instruiran je u jednom tonu koji ne dopušta bilo kakvu blagost i popuštanje.

Hamza je iz Gornje Tuzle priveden u Stambol, gdje mu je odmah suđeno. Iz više izvora se vidi da se vlast bojala da njegova osuda na smrt i pogubljenje ne izazove revolt masa, posebno jeničara. Kazna smrti nad Hamzom izvršena je pod dramatičnim okolnostima. Ungnad, Gerlach, kao i Philippe du Fresne Canaye suglasno potvrđuju da je izbjegnuto Hamzino javno kamenovanje na Hipodromu iz bojazni od pobune svjetine. Iz Philippe du Fresne Canayeova opisa proizlazi da je za izvršenje kazne izabran momenat kada je iz stambolske luke u susret Španjolcima isplovilo mnoštvo vojnika. Hamzine pristaše čekale su sakupljene na Hipodromu da bi ga oslobodile, ali je po nalogu velikog vezira Mehmed-paše Sokolovića pogubljen neposredno prije nego što je upućen na gubilište. Gerlach pak ističe kako je »Novi učitelj« »mnogo hiljada turaka (tj. muslimana) i velik broj jeničara na svoju stranu pridobio«. Philippe du Fresne Canaye daje podatak kako se govorilo da su zbog iste stvari mnogi bačeni u tamnicu, ali da ih, sakrivajući to od naroda, ne pogubljuju javno, nego ih noću, bez buke, bacaju u more.

Beskompromisnost vlasti, odnosno vjerske hijerarhije protiv hamzevija vidi se i po progonima hamzevija u Bosni koji su slijedili nakon Hamzina pogubljenja. Hamzevijska aktivnost naime nastavljena je i poslije Hamzine smrti. Za njegova nasljednika došao je Mehmed sin Hasanov iz Gornje Tuzle. Ovaj je sa grupom od sedamnaest osoba polovicom 1582. godine optužen kao hamzevija. Formirao je, kako se u optužbi navodi, i hamze-

vijsku vladu. Iste godine je sarajevski kadija Bali efendija vodio postupak protiv devet hamzevija, pa mu je naređeno da pohvata i sve ostale raskolnike. Krajem godine broj optuženih u Gornjoj Tuzli povećao se na dvadeset i jednu osobu. Njih je deset osuđeno na smrt, dok ih je jedanaest uspjelo pobjeći, a među njima i poimenično navedeni članovi hamzevijske vlade.

Hamzevije su zaigrale određenu političku ulogu i sredinom XVII stoljeća. Tada se isticao kao njihov vođa »izvjesni Begtaš« (u ovoj vezi pristaše ovog Begtaša iz XVII stoljeća ne smiju se poistovjetiti sa begtašijama, pristašama legendarnog Begtaš Velije, navodno iz XIV stoljeća). Za njega turski historičar Naima navodi, da su ga suvremenici optuživali da je hamzevija, pa spominjući njegovo ubojstvo kaže da se prethodno skrivao u kući nekog hamzevije. Suvremeni očevidac Ricaut spominje da je sekta, koju veže za Begtaša u njegovo vrijeme imala velik broj pristaša među jeničarskim oficirima. »Ali ih je« — kaže dalje — »bilo mnogo više u doba Begtaš-age, kul-ćehaje Mahmud-age i drugih, koji su bili pogubljeni u Stambolu zbog pobune za vrijeme maloljetstva današnjeg sultana.« »Ali je njihov broj opao« — navodi Ricaut malo kasnije — »nakon Begtaševe smrti i zbog gubitka povjerenja i moći onih koji su ih podržavali. Ipak su se kasnije nešto oporavili putem Sudži Bekira, jeničarskog zastavnika, bogata i učena čovjeka; oni su pretrpjeli po drugi put slom vlašću velikog vezira Muhameda Ćuprilije, koji ih je posmicao, kako zbog različitog mišljenja u vjeri, tako i zbog njihova bogatstva. Ipak vlast nije htjela potpuno iskorijeniti tu sektu u to doba poradi velikog broja njenih pristaša u Stambolu. A osim toga i politika je zahtijevala da se iz drugih, osim vjerskih razloga, prolijeva krv u više područja carstva.«

U Bosni u to doba također nije bio zamro hamzevijski pokret. O tome ima jedno svjedočanstvo kod turskog historičara Atai Nev'i-zade, koji je umro 1634. u Skoplju, pa su mu prilike u Bosni mogle biti poznate već i zbog intenzivnih veza Bosne sa Skopljem. Atai navodi da su se u njegovo doba u Gornjoj Tuzli nalazile Hamzine pristaše »duga uzrasta, kratke pameti i pokvarene vjere, koji ispovijedaju krivu nauku.«

Hamzevijski pokret bio je, kako se čini, egzistentan i u XVIII stoljeću. Kao hamzevija je bio po svoj prilici optuživan popularni šejh Mehmed iz Užica, koji je digao ustanak protiv nasilja beogradskog paše i u sukobima s turskom vojskom ubijen 1750. godine. Prema etnografu Tihomiru Đorđeviću užički šejh, o kome se nekada mnogo pričalo, bio je »pobožan, učen i slobodouman«, a prema sociologu Sretenu Vukosavljeviću užički šejh »proteran iz Užica zbog svojih simpatija prema raji . . . produžio je u Sandžaku da se bori protiv novih agrarnih nameta muslimanskih posednika, a međutim bio je kao musliman toliko tvrd u veri da su ga i muslimani smatrali za čoveka

svetog. U toj borbi je poginuo.« Užički šejh, odbacujući optužbe protiv sebe u svojoj poslanici od 2. aprila 1748. tvrdi naprotiv za beogradskog pašu da je hamzevija.

Svoju popularnost u narodu hamzevije su vjerojatno sticali privlačnošću svoga učenja i načinom života. Privlačnost hamzevijskog učenja mogla bi biti u tome što su oni — analogno većini heretika na zapadu — boreći se protiv postojećeg društveno-političkog stanja vidjeli ideal u (irealnom) vraćanju prvobitnom islamu. Osim toga bogoslužni zahtjevi hamzevija, kako se to vidi iz pjesme »Opis pristalica hamzevijskog reda« bili su minimalni. Pogotovo su u Bosni imali plodno tlo, nadovezujući se na recentne bogumilske tragove.

U taktici osvajanja pristaša hamzevije su — kako je to navedeno u jednom nedavno objavljenom traktatu protiv hamzevija — nastupali kao »naši«, to jest kao ortodoksni muslimani. Ovaj religiozno-socijalni mimikri, karakterističan je uostalom za heretike i na Istoku i na Zapadu, a prije svega za maniheje (što je posebno isticao Chantepie de la Saussaye).

Od prvorazrednog je značaja da ovom prilikom kažemo u čemu se sastojalo hamzevijsko učenje.

Treba uvažiti da je malo tekstova, za koje bi se, barem prema podacima kojima se raspolaže, moglo posve sigurno tvrditi da bi bili hamzevijski. Izuzetak bi činilo kojih četiri do pet pjesnika i pisaca, za koje se pretpostavlja da bi mogli biti hamzevije. U raspoloživim tekstovima ovi se pjesnici nigdje sami ne priznaju hamzevijama; to svakako nije bilo ni oportuno s obzirom na progone kojima su kao hamzevije bili izloženi. Jedinu za sada poznatu iznimku predstavljala bi već spomenuta pjesma »Opis pristalica hamzevijskog reda«, gdje se otvoreno propagiraju ideje koje se označuju kao hamzevijske, kao i još jedna nesumnjivo hamzevijska pjesma, spjevana 1575. godine kojoj bi mogao biti autor — prema Mehmet Zeki Pakalinu — hamzevijski pjesnik Emir Osman Hašimi. Postoje nadalje izvori izvan hamzevijskog kruga koji o njima govore sa simpatijama. Riječ je o zapisima nekih zapadnih diplomata u Stambolu. No i ti su zapisi uglavnom pristrani: njih je hamzevijska heterodoksija ispunjavala pobožnim nadama o predstojećem preobraćanju muslimana. Zato njihove izvještaje ne treba uvijek primati bez rezerve.

Na ovaj način smo pri upoznavanju hamzevijskog kompleksa dobrim dijelom upućeni na izvore koji potječu iz redova onih koji su prema hamzevijama potpuno negativno raspoloženi. U tim se izvorima rijetko kad heterodoksna naziranja izlažu onakvim kakva jesu (slično kao i na Zapadu). U najviše slučajeva razračunavanja s tim naziranjima svode se na puka anatemisanja.

Kod razrješenja pitanja u čemu se sastojala hamzevijska heterodoksija obično se polazi od toga da su hamzevije ogra-

nak derviškog reda bajrami. Tvrdilo se dalje da se mogu idejno vezati za šiijsko-alevijsku sektu, pa zatim da su vrlo bliski hurufijama, sekti prozvanoj po Fazlullahu Hurufiji, pogubljenom zbog raskola 1393—1394. godine.

U ovoj prilici treba naglasiti da hamzevije zapravo nisu uopće derviški red, već heterodoksna sekta. Svi autori, koji nastoje uspostaviti silsilu (Stammbäumen der Derwischorden), slažu se u tome da je već jedan od prednika Hamze Bošnjaka, Bičakči Omer-dede, dezertirao od bajramijskog derviškog reda i da su se njegovi sljedbenici prozvali melamije. Distancioniranost bajramija prema hamzevijama vidi se i iz okolnosti da je Bali efendija, koji je kao kadija vodio istrage protiv bosanskih hamzevija, bio sâm bajramija. Sa Bičakči Omer-dedetom povezuje se Hamza Orlović preko Omer-dedetova učenika Ahmeda Sarbana, odnosno Husamudina Ankarevije, Sarbanova učenika, a Orlovićeva učitelja. Husamuddin je — prema pisanju Abdülbaki Gölpinarli-Hamzi, kojemu je rođeno ime Bali dao i ime Hamza i tom prilikom rekao: »To će biti uzrok, da padneš kao šehit« (šehit — vjerski mučenik). Smisao je ovoga, čini se, u tome što se u historiji muslimanskih naroda, osim Hamze Bošnjaka, zna za još trojicu predstavnika heterodoksije, progonjenih od ortodoksije, imenom Hamza; među njima je najpoznatiji Hamza, osnivač teološkog sistema Druza (početak XI stoljeća). Pa i sam učitelj Hamze Bošnjaka, Husamudin Ankarevi, poznat je po svome heterodoksnom učenju; osvanuo je mrtav 968/1560—61. u zatvoru ankarske tvrđave prije nego što je protiv njega provedena istraga.

Hamza Orlović je dakle već prema svojim idejnim prethodnicima bio predestiniran za jedno heterodoksno učenje, koje je on, očito, dalje razradio.

Za bliže upoznavanje hamzevijskog idejnog sustava možda treba polaziti od onoga što se iznosi u presudi kojom je Hamza osuđen kao heretik. Pri tome, naravno, treba uvažiti da presuda izražava službenu verziju hamzevijskog krivovjerja. Za Hamzu se utvrđuje da je zindik (heretik) i mulhid (krivovjerac). Donoseći fetvu (deciziju) za Hamzino pogubljenje šejh-ul-islam Ebu Suud smatrao je potrebnim da se pozove na presedan sadržan u fetvi njegova »učitelja, uglednog merhum Ibnu Kemala« o pogubljenju Oglan šejha kao mulhida i zindika (Ibrahim efendija Oglan šejh pogubljen je 1528. godine). »Budući da je za šejh Hamzu utvrđeno« — kaže se u fetvi — »da spada u red zindika, to je njegovo ubojstvo u skladu sa šeriatskim propisima.«

Usporedba slučaja Hamze i Oglan šejha ima taj smisao, da su se obojica udaljili od ortodoksnog učenja do te mjere da su proglašeni zindicima, a to je osnov da bi se moglo osuditi na

smrt. To u isti mah naravno ne znači da bi imali isto ili slično učenje. Hamzino učenje presuda precizira, donekle, navodeći u nastavku doslovce ovo:

»Budući da je utvrđeno da je on (Hamza) iznosio neke nazore, kojima se vrijeđa čast našeg pejgambera (tj. Muhamed pejgambera) i da je utvrđeno njegovo potpuno nijekanje proživljenja i sudnjeg dana — a to sve s pravednim svjedocima detaljno protiv njega dokazano« — osudih, kaže Ebu Suud efendija — da je »dopušteno pogubiti tog otpadnika, nakon što je razmotreno njegovo učenje.«

Nije nimalo jednostavno objasniti u čemu se sastojalo Hamzino vrijeđanje časti Muhamed pejgambera. Za sada se o tome mogu iznositi samo pretpostavke.

Jedna od pretpostavki bi bila da je Hamza bio protiv shvaćanja da se Muhamedu kao posljednjem pejgamberu daje primat u odnosu na druge pejgambere. Za ovakvo eventualno hamzevijsko učenje, koje nije bilo strano ni nekim drugim sektama u islamu, a imalo je za neminovnu posljedicu otvorenost prema drugim, naročito monoteističkim religijama, sigurno se nalazio osnov u Kur'anu, u suri 2, ajet 285, koji glasi: La nuferriqu bejne ehadin min rusulihi — Mi ne pravimo razlike između nijednog od Njegovih poslanika.

Ako bi ovakva interpretacija bila ispravna, onda bi se mogla uklopiti u suvremene izvještaje zapadnih diplomata u Stambolu (Philippe du Fresne Canaye, Ungnad, Gerlach), koji tvrde da je Hamza precjenjivao Isusa.

Druga inkriminirajuća tačka u presudi, o nijekanju sudnjeg dana i proživljenja također izaziva dileme. Hamzevijske poglede na proživljenje i sudnji dan donekle je interpretirao hamzevijski pjesnik Lamekani (umro 1624—1625) koji, polazeći s pozicija krajnjeg panteizma, u jednoj pjesmi kaže: »Oprali smo ruke od oba svijeta«, a slično tome kaže u drugoj pjesmi: »Ako ti dođe ovosvjetska ili onosvjetska misao, odmah je odbij, osim pomisli na Boga, sve ostalo je sumnja.« Sasvim je vjerojatno da se u ovim i sličnim gledanjima, ako se pristupalo samo leksičkim interpretacijama, moglo nazirati »nijekanje sudnjeg dana i proživljenja«. Pri tome je svakako karakteristično da i razne gnostičke sljedbe, polazeći od toga da je materija sama po sebi nešto zlo, poriču otkupljenje kao i proživljenje tijela, pa kao da se i u ovom pravcu hamzevijsko učenje uklapa u idejni sistem na kome je bazirano i bosansko bogumilstvo.

Hamzevije su eshatologiju mogli tumačiti i figurativno. Tako je to na pr. činio i veliki filozof Ibnu Arebi (1164—1240), koji je bio na osobitoj cijeni kod hamzevija.

Ovako postavljeno apstraktno prilaženje hamzevija eshatološkim pitanjima stajalo bi u punom skladu s njihovim apstraktnim prilaženjem poimanju Boga. Imamo zahvaliti Ricautu, koji

nam je o tome ostavio određena obavještenja. Ricaut poistovjećuje hamzevije sa sektom ezrekija ili zerakija (po Nef'i sinu Ezrekovu, vođi ekstremnih haridžija), pa doslovce kaže: »Svi oni štuju Muhamedov zakon što se tiče obreda i to tako strogo i tako praznovjerno, da to premaša ono što vjera traži. No oni tvrde da se Božanstvu ne smije davati nikakav atribut, niti da se govoreći o Bogu, smije kazati da je on velik, da je milosrdan, da je svemoguć itd, jer njegova narav, koja je beskonačna i nesaznatljiva, ne može biti predmetom slabe i nesavršene spoznaje ljudskog razuma, koji ne može ništa zamisliti što ima veze i sličnosti sa njegovim bitkom, a još manje truditi se u tom pravcu.« Ova hamzevijska shvaćanja, s kojim nas upoznaje Ricaut, branio je u svojim pjesmama Vahdeti iz Dobruna (kod Višegrada), također proglašen zbog svojih ideja raskolnikom-mulhidom (umro 1598. godine).

Hamzevije su optuživane da je njihovo poimanje Boga, utemeljeno na vahdeti vudžudu, panteističko (u smislu spajanja Boga i čovjeka).

Nema sumnje da je vahdeti vudžudu pripadalo centralno mjesto u hamzevijskoj doktrini. Za melamije konstatira I. H. Uzunçarşili da se njihovo učenje baziralo na Fususul-hikem-u od Muhjudin Arebije i filozofiji vahdeti vudžuda, koja je njihov temelj. Hamzevijski pjesnik Husejn Lamekani — prema Turskoj enciklopediji — autor je »Poslanice o jedinstvu Božjeg bivstva«. Hamzevije su svoj koncept vahdeti vudžuda širili u vidu sohbeta (dijaloga).

O hamzevijskom učenju nadalje dragocjene informacije daje pjesma pod naslovom Ta'rifi rigal-i hamzeviyye (Opis pristalica hamzevijskog reda). Tekst pjesme nam na autentičan način objašnjava negativni hamzevijski stav prema askezi, asketskim vježbama i zikru (slavljenje Boga glasnim opetovanjem određenih tekstova), što je inače sve usvajao i primjenjivao najveći broj derviških redova.

Iz ove pjesme se može zaključiti da su hamzevije spadale u ruhi tarikate. Za ovu grupu mističnih pravaca karakteristično je to da su stajali na stanovištu da se do spoznaje Boga dolazi kontemplacijom i dijalogom. To ih razlikuje od nefsani tarikata, kod kojih je naglašena asketska crta. U daljoj jednoj podjeli, i to na tarikate, koji se zasnivaju na sohbetu (dijalog) i zikru, hamzevije spadaju u sohbet tarikate.

Za hamzevije je karakteristično odbacivanje muzike (semâ), derviških plesova i glasnog opetovanja određenih tekstova u kojima se zaziva Bog (zikr), pa povezano s time odbacivanje i tekija.

Po ovom hamzevijskom konceptu bio je konstruiran i hamzevijski hospicij u Konjevićima kod Nove Kasabe; tamo nikada nije postojala tekija, neovisno od toga što je narod zaselak gdje

se nalazilo turbe sa grobovima Hamza-dede i njegova sina Mustafe sa musafirhanom (hospicijem) zvao Tekija; muzika i pjevanje u tome zaseoku odbacivali su se i u svakodnevnom životu.

Hamzevijsko odbacivanje tekija izazvalo je podozrivost kod njihovih protivnika, pa i običnog svijeta. Dok su se, naime, u tekijama obredi obavljali javno, pa je u principu pristup u tekije bio dozvoljen i nečlanovima, hamzevije (kao i hurufije) ostali su izvan kontrole javnosti. U tome treba najviše tražiti povod za ispredanje teško vjerojatnih i optužujućih priča vezanih za njihove sastanke. Jigit baši Ahmed efendija sastajališta hamzevija označuje »hladnim podzemnim izbama«. Slično je o sastajalištima hamzevija pisao užički šejh u svojoj prvoj poslanici. Užički šejh za sastajališta hamzevija u Stambolu tvrdi da su se nazivala i podrumi. Objašnjavajući taj naziv želi da ih prikaže ljudima dvostrukog morala: u biti su pristaše svoje ranije vjere, a prema vani se kao državni dostojanstvenici prikazuju odanim turskoj državi. »Kada uđu u podrum« — tvrdi užički šejh — »obuku šešir na glavu i jedan drugoga Šaban-Jovan, Redžep-Nikola, nazivaju; kad se razdani na nekima je od njih kadijska ahmedija, na nekom kafes, neki od njih je na vezirskoj kapiji, a neki na kapiji defterdara; tada jedan drugoga nazivaju: Šaban efendi, Redžep efendi.«

Pjesma »Opis pristalica hamzevijskog reda« daje osnove za zaključak da su hamzevije ispovijedale i određeni libertinizam. Taj hamzevijski libertinizam još se jače naglašava u protivničkim spisima. Za hamzevije se na pr. tvrdilo da su upotrebljavali vino, neovisno od izričite Kur'anske zabrane. U jednom protuhamzevijskom traktatu izričito se navodi, s pozivom na izjavu jednog očevica, da su hamzevije pile vino, i to uz ramazan. Zanimljivo je da engleski diplomata Ricaut doslovce isto tvrdi za poture, koji, kaže, pripadaju sekti kadizadelija. Ricaut navodi da poturi piju vino uz ramazan, ali da izbjegnu sablazan, oni u njega stavljaju cimet i druge začine i nazivaju to hardali, nakon čega to piće može proći kao dopušteno piće.

Hamzevijama se po ovim istim izvorima pripisivalo da su provodili slobodnu ljubav. Prigovaralo im se i to da nisu obavljali vjerske obrede. Ovaj prigovor može se možda protumačiti tako da su hamzevije — kao što to i inače nije bio rijedak slučaj u mističnoj filozofiji — zastupali gledanje, da u određenom stadiju u traženju sjedinjenja s Bogom postaje suvišno održavanje obreda, kako to čine obični vjernici. Po tome shvaćanju u jednom duhovnom dostignuću pravi mistik je oslobođen pravila kulta, pa i određenih moralnih skrupula, koje vrijede za masu (»nama je dozvoljeno, ako je to vama zabranjeno«).

Ovakva učenja i postupci, razumljivo, nisu mogla ostaviti ravnodušnim učitelje vjere (ulemu), koji su se, uz podršku vlasti, energično suprotstavili hamzevijama.

VIII

POLITIČKE POSLJEDICE ISLAMIZACIJE

U političkoj prošlosti bosanskih Muslimana u tursko doba od esencijalne je važnosti osim primanja islama još i ovih nekoliko momenata:

a) prihvaćanje Osmanske Carevine kao državnog okvira;

b) postojanje privilegija o uzimanju djece u adžami oglane;

c) afirmacija Bosanaca u javnom životu Carevine;

d) ekspanzija u Podunavlje;

e) očuvanje teritorijalnog integriteta i posebnost položaja Bosne;

f) odbrana Carstva i Bosne od teritorijalnog zasizanja susjednih država;

g) borbe protiv reformi.

U ovoj prilici — u kontekstu razmatranja uloge islama i bosanskih Muslimana — daje se samo sumaran pogled na ta pitanja.

a) Bosanski Muslimani prema Osmanskoj državi

Ideja nacionalne države, — koja je, općenito govoreći, novija tvorevina — javila se prvi put na Balkanu istom u toku prvog srpskog ustanka. Poznato je da i srpski ustanici nisu u prvi mah jasnije postavili program nacionalne države.

Ranija teorija o državi bazirala se na jednom univerzalističkom poimanju države. Smatralo se da je jedino Rimsko Carstvo zakonito. Bizantijsko Carstvo samo je legitimni nasljednik Rimskog Carstva, a prijestolnica Carigrad Novi Rim. Ono ima da ujedini sve kršćanske države, koje su mu hijerarhijski podčinjene. Bizant je vaseljensko carstvo, dakle jedino na svijetu. Zato se odricala legitimnost krunidbi Karla Velikog za cara kao i proglašenjima svih drugih carstava. Doktrina o moskovskim knezovima i carevima kao nasljednicima bizantijske vlasti i o Moskvi kao trećem Rimu također potječe od ove ideje o svjetskoj vlasti. A kako to pokazuje turski historičar Halil Inaldžik, sultan Mehmed II el Fatih, osvojivši Carigrad, smatrao je da u svojoj ličnosti sjedinjuje islamsku, tursku i rimsku tradiciju u jedan univerzalni suverenitet. On je, s ciljem da učini Carigrad središtem svjetske imperije, imenovao Genadija za grčkog pravoslavnog patrijarha 1454. godine, a sa istom intencijom uslijedilo je i dovođenje u Carigrad jermenskog patrijarha (1461) i glavnog rabina (1463. godine).

Gotovo identične ideje o svjetskoj vlasti dominirale su i među muslimanima. Univerzalistički karakter države naglašen je i u islamskoj doktrini. Država se štaviše tretira kao vjerska ustanova, a pravni propisi su vjerski obligatni. Počevši od Selima I (1512—1520), koji je osvojivši Egipat, Arabiju i Siriju sebi pribavio titulu zaštitnika Meke i Medine i čuvara hodočasničkih puteva, a u Stambol prenio relikvije koje su smatrane simbolom hilafeta, nastojalo se vjerozakonski legitimirati pravo na hilafet osmanskih sultana. Hilafet se vezao sa osobom sultana (a tek od kraja XVIII stoljeća počinje se, pod utjecajem Evrope, razlikovati duhovna i svjetovna vlast halife-sultana). Osmanska država, kao tada najveća islamska država, smatrala je da treba uzeti pod svoje okrilje sve narode koji ispovijedaju islam (dar-ul-islam). Dosljedno toj logici borba za osmansku državu isto je što i borba za islam.

U ovome smislu bila je intonirana i ideologija o Bosni kao »bedemu islama«, a bosanski Muslimani kao graničari (serhatlije) treba da čuvaju, a po potrebi i ginu za din (vjeru) i devlet (državu) (Osmansku državu). Istom ideologijom prožeta je i cjelokupna epska narodna poezija bosanskih Muslimana. Sultan je po toj poeziji »car-halifet — svečevo kolino«. Nije smetalo što osmanska dinastija nije porijeklom kurejševićka, pa nije dakle od »svečeva koljena«.

Formiralo se — saglasno srednjovjekovnim konceptima — shvaćanje da samo sultanu pripada počasna titula cara, dok su svi ostali vladari samo kraljevi; ima ih u Evropi sedam (u Albanaca: »shtat Evrope«), a to su: njemački, francuski, engleski, moskovski, kralj — latin, dužda mletački i leh (poljski kralj); to su »duveli«, »sve sedam duvela«; oni su izvan vlasti sultana,

ali je sultan car i tih sedam duvela; sve što je izvan toga, po ovom shvaćanju, zaostalom iz srednjeg vijeka, nema karakter države.

U islamskoj državi, po tome srednjovjekovnom shvaćanju, islam je vladajuća sveobuhvatna doktrina. Ali, za razliku od principa koji je u Evropi prevladao, a koji glasi »cuius regio, illius religio« (čija je zemlja, onoga i vjera), u islamskoj državi priznaju se i nemuslimani, iako nisu ravnopravni s muslimanima, već »zimmije« — štićenici islamske države. Vjerske zajednice — milleti — imale su u određenom smislu status personalne autonomije.

Ali, u međuvjerskim odnosima pripadnika pojedinih konfesija od naročite je važnosti bio kult komšiluka. Tako su se razvijanjem dobrosusjedskih odnosa u pluralističkoj sredini, kao što je Bosna i Hercegovina, prevladavale postojeće razlike. »Komšiluk« kao moralni princip, kojemu je izvor u islamu, kultivirao se i u odnosu na nemuslimane, odnosno iste principe prihvatili su također kršćani i jevreji u odnosu na svoje muslimanske susjede. Na taj način, umjesto naglašavanja povezanosti na bazi etničkog porijekla, iste vjerske pripadnosti i tome slično — što u krajnjoj konzekvenci ljude razdvaja — davala se važnost prostornoj bliskosti, kohabitaciji, kao elementu povezivanja ljudi. Komšiluk se shvaćao znatno šire nego što je prostorna bliskost. Komšiluk je ranije činio jednu kohezivnu asocijaciju, često jaču od konfesionalne asocijacije. Najbolji dokaz za to nalazi se u činjenici da se u nekim krajevima Muslimanke nisu krile od komšija kršćana, za razliku od odraslih muškaraca, pa bili i Muslimani, od kojih su se sakrivale. Produbljivanjem komšijskih odnosa prevazilazile su se konfesionalne suprotnosti. U narodu je rašireno shvaćanje da je komšijski hak (pravo) štaviše jači od rodbinskog.

U okviru ovakvih shvaćanja, sa naglašenom idejom koegzistencije, ali i sa punim akceptiranjem osmanske državne ideje uz nepokolebivu odanost i ushićenost za islam, prikazan je slavensko-muslimanski čovjek, po našem mišljenju dosta realno, u Njegoševu Gorskom vijencu u poznatom dijalogu između muslimanskih i crnogorskih prvaka (stihovi 714—1043). Poglavicama »turskim« tj. muslimanskim (Hadži Alija Medović, Skender-aga, Mustaj-kadija, Ferhat Zaćir, Arslan-aga Muhadinović) imponira sila Osmanskog Carstva, Stambol im je »svečeva palata« i »istočnik sile i svetinje« i zanose se islamom. U isti mah se zalažu za međuvjerski mir, koegzistenciju (»dvostrukost«), bratske odnose koji su se do tada manifestovali u zajedničkim bojevima i zajedničkom sudjelovanju u dobru i zlu, te u zajedničkim narodnim, ali ne crkvenim običajima. »Rod svakoji svoju vjeru ima« — kaže Skender-aga u jednom stihu.

Što je također značajno, dijalog kao da se realno i dogodio i to između muslimana u Nikšiću i Stevana Perkova Vukotića,

usmenog pripovjedača u Njegoševo doba. Razgovor sa Nikšićanima Vukotić bi po ovom mišljenju ispripovijedao Njegošu, tako da je on to ukomponovao u Gorski vijenac.

Shvaćanje o islamskoj državi kao vjerskom imperativu imalo je dalju konzekvencu da se zauzimalo i stanovište da muslimanima uopće nije dopušteno živjeti u nemuslimanskoj državi. Takvo shvaćanje našlo je odraza i u katastrofalnom pokretu bosanskih Muslimana za seobu u Tursku i druge islamske zemlje nakon austro-ugarske okupacije. Seobe (»hidžret«) doktrinarno su se opravdavale tvrdnjom da bosanskim Muslimanima kao pripadnicima islama nije dozvoljeno živjeti pod austro-ugarskom vlašću kao kršćanskom. Taj pokret imao je za posljedicu da su Muslimani u Bosni i Hercegovini brojčano počeli frapantno nazadovati.

Kao što su se jugoslavenski narodi i Bugari, konstituišući svoje najranije države, opredijelili za kršćanstvo, pa je taj fakat usmjerio i njihov politički razvoj u određenom pravcu, tako se nešto slično desilo i sa bosanskim Muslimanima. S pojavom Turaka na Balkanu dio Južnih Slavena prešao je na islam, što je također usmjerilo politički razvoj ne samo islamiziranih Južnih Slavena već i ostalih dijelova koji su ostali u kršćanstvu. Poislamljeni Južni Slaveni prihvatili su, uporedo sa primanjem islama, u isti mah i tursku državnu ideju.

Prihvaćanje osmanske državne ideje bila je neminovna posljedica primanja islama. Uostalom, postavlja se pitanje koje su to uopće bile snage u vrijeme turskih osvajanja, koje bi se mogle označiti da bi predstavljale — uzmimo uslovno taj izraz — narodne ideale? Da li katolička crkva koja je podredila interese bosanske države Mađarima i papi? Da li pravoslavna crkva, koja se također stavila u službu Turaka? Prof. dr Branislav Đurđev pokazao je da je stav srpske pravoslavne crkve u odnosu na tursku državu bio, istina, u razna vremena različit, no do potkraj XVI vijeka, dakle u vrijeme najintenzivnije islamizacije, srpska crkva nije stupala u borbu s osmanskom vlašću. Tek kada se njen položaj pogoršao, to je uticalo na izmjenu njenog stava. Ona je bila najveći hrišćanski veleposjednik u srpskom narodu i povezana sa feudalnim i polufeudalnim elementima. Đurđev je pokazao da su pojedini manastiri u prvo doba davali u turskim vojnim pohodima oklopnike (džebelije) (Branislav Đurđev, Uloga crkve u starijoj istoriji srpskog naroda, Sarajevo 1964). Simptomatično je da se obično ne smatra ničim zazornim stavljanje u službu Turaka pojedinih hrišćanskih redova, kao što su to martolozi, vojnuci, derbendžije i druge povlaštene hrišćanske grupe, kojima su bili povjeravani često najodiozniji zadaci u turskim zavojevačkim akcijama. Broj tako angažovanih jugoslavenskih ljudi, dok su ih Turci trebali, nije nikada bio mali.

b) Uzimanje bosanskih Muslimana u adžami-oglane

Osvojivši Bosnu godine 1463. sultan Mehmed Fatih II ovdje se prvi put sreo s katoličkim stanovništvom, Bosanskom crkvom, kao i Bosancima koji su izrazili spremnost da prime islam, ili su već bili primili islam (što je slučaj sa tzv. Bosanskim krajištem, područjem istočno od Sarajeva do rijeke Drine, gdje je turska vlast postojala po svoj prilici već od 1436. godine). Franjevcima, kao predstavnicima katoličke crkve sultan Fatih izdao je ahdnamu kojom je zagarantovan slobodan život katolika. Bosanskoj crkvi, koja je bila u punom rastrojstvu nakon nasilnog pokrštavanja i konfiskacije imanja — izvršenim prije nepune četiri godine — sultan Fatih je vratio imanja ukoliko se na njih vrate krstjani. Konvertitima na islam sultan Fatih je podijelio osim sarajevske muafname još jedan privilegij. Sastojao se u tome da se djeca Bosanaca, koji su prihvatili islam, odnosno djeca potura, kako se navodi u nekim dokumentima, primaju u adžami-oglane, to jest da se izobražavaju na dvoru za pojedine dvorske službe i za službu u jeničarskim jedinicama. Sličan privilegij uživali su i albanski muslimani te pripadnici plemena Abaza na Kavkazu. Kao što je poznato, u adžami-oglane primala su se u principu kršćanska djeca. To je bio poznati danak u krvi, koji je imao za posljedicu da se dijete zapravo prisilno prevjeravalo i odricalo svih tradicija, pa i porodice. Međutim, muslimanski kandidati, koji su primani na izobrazbu u dvor, nalazili su se u posve drugoj situaciji: otvarala im se mogućnost za pristup do najviših položaja širom Carstva i u svojoj domovini, a ostajali su dakako u svojoj vjeri. Valja nadodati da se u jednom propisu iz 1666. godine objasnilo da su se djeca potura (potur-oglan ili sünnetli-oglan) primala u adžami-oglane »samo ako to dobrovoljno žele«.

Tekst jeničarskog zakona pripovijeda da su sami Bosanci, primivši islam, zatražili od sultan Fatiha »Neka se iz naše zemlje kupe adžami-oglani«, pa je historičar dr Savfet-beg Bašagić ovo s pravom ocijenio kao dalekovidan i mudar korak.

Rezultati privilegija primanja islamskih Bosanaca (kao i islamskih Albanaca) na izobrazbu u dvor pokazali su se u tome što već od XV stoljeća, pa kroz sve vrijeme vidimo velik broj Bosanaca (i Albanaca) na svim položajima u Carevini.

c) Afirmacija Bosanaca u političkom životu Carstva

Nema sumnje da je odgoj i obrazovanje putem adžami-oglana, naročito u početku, mnogo doprinio da su se među bosanskim Muslimanima stvorili kadrovi, od kojih se regrutirao markantan broj pripadnika vladajućeg sloja u Osmanskom Carstvu. Već prije Fatihova osvojenja Bosne, a onda na osnovu njegove povlastice o uzimanju Bošnjaka u adžami-oglane, počeli su se javljati brojni Južni Slaveni koji vrše znatan utjecaj u državnom životu Osmanskog Carstva. Jedan od prvih koji se koristio Fatihovom povlasticom bio je Jakub-paša, kasniji pobjednik na Krbavskom polju 1493. godine, i ujedno jedan od prvih predstavnika Bosne na islamskom Parnasu. »Došavši jednom pred sultan Mehmeda dobio je zatim odgoj kod tog sultana« — kaže se u rukopisnom »Tarihi Osmani«, koji je u Nacionalnoj biblioteci u Parizu otkrio zaslužni orijentalista Aleksej Olesnicki. Čitava plejada bosanskih Muslimana i drugih Južnih Slavena zauzimali su na Porti i širom Carstva često najviše položaje u svojstvu velikih vezira, beglerbegova, kaziaskera, jeničar-aga, roznamedžija, tefterdara, carskih kapidžija, namjesnika, vezira, paša, muftija, muderisa, književnika, mula i kadija u Stambolu, Jeruzalemu i Medini itd.

Snaga sistema bila je u tome što se u prvim stoljećima na položaje nije dolazilo s obzirom na pripadnost vladajućim staležima, već po sposobnostima, pa se tako vladajući sloj regrutirao i iz redova puka.

Safvet-beg Bašagić nabrojio je u svome djelu »Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini« (Zagreb 1931) 689 imena bosanskih Muslimana, Hrvata, Srba i pripadnika drugih južnoslavenskih naroda, ali je sigurno da je tu obuhvaćen samo dio, možda i manji dio tih ličnosti.

Hvaranin Vinko Pribojević, koji je godine 1595. štampao u Veneciji djelo »O porijeklu i znamenitim djelima Slavena«, ukazivao je na muslimanske Slavene ističući kako su ih sultani visoko cijenili. Tvrdio je da su snagom Slavena sultani »osvajali carstva, uzimali najtvrđe gradove«, pa nastoje da još i sruše Rimsko Carstvo i potpuno unište kršćanstvo.

I Juraj Križanić u djelu »Politika«, koje je pisao u razdoblju od 1661—1666, navodi:

> »Turci su u prijašnja vremena rado primali svakoga prebjega i svrzimantiju koji su bili voljni da se poturče ili da prijeđu na tursko krivovjerstvo, i takvim davahu najviše časti i položaje u državi. I danas primaju mnoge; mi ih zovemo poturicama. Njihovi jeničari potječu od kršćanske djece raznih naroda ... Jeničari povrh

toga vladaju danas onim kraljevstvom i postavljaju i pogubljuju njihove careve i tako je u Turskoj primanjem poturica prešla vlast u ruke tuđih naroda.«

Postižući visoke karijere i stičući imetak, ovi južnoslavenski ljudi redovno su protežirali svoje zemljake, a vrlo često i Dubrovčane. Isticali su se i izgradnjom brojnih objekata komunalnog i vjerskog značaja u svome užem zavičaju, ali i širom Carstva. Njihov utjecaj ogleda se i u tome što je XVI stoljeću bosanski (srpskohrvatski) jezik bio jedan od diplomatskih jezika na Porti.

Premoć Bošnjaka na Porti bila je povod turskom pjesniku Vejsiji (Uvejs bin Mahmud) da je u jednoj satiričnoj pjesmi dao oduška ogorčenju gledajući na državnom kormilu Bošnjake i Albance. Ali to je već period opadanja Carstva, kada se smanjilo i učešće Južnih Slavena na glavnim i odgovornim državnim poslovima.

d) Ekspanzija islama i bosanskih Muslimana u Podunavlje

Turska osvajanja Podunavlja, kojima je bio otvoren put pobjedom na Mohaču 1526. godine, dobrim dijelom su djelo bosanskih Muslimana. Na ta osvajanja nadovezala se je kolonizacija bosanskih Muslimana u novoosvojene krajeve. Za tursku vlast ta je kolonizacija bila naročito značajna do vremena kada tamošnji domaći svijet nije bio još počeo primati islam.

Po osvojenju Ugarske i Hrvatske državna politika je išla za tim da se tamo koloniziraju bosanski Muslimani. O pritisku koji je vršen na posjednike timara iz Bosne da se nastane u Hrvatskoj i Ugarskoj ostavio je važno svjedočanstvo Kuripešić (1530).

Nije onda začudo da je iz Bosne potjecao velik broj visokih činovnika u ovim novoosvojenim krajevima. Primjera radi spominjemo da se računa da je tamo samo na položaju beglerbega od Budima u toku gotovo 150-godišnje turske vladavine bilo preko dvadeset Bošnjaka. Neki su od njih u svojoj užoj domovini dali izgraditi i veći broj građevina, kao što je slučaj sa banjalučkim dobrotvorom Sofi Mehmed-pašom, Ali-pašom Kalauzom, osnivačem monumentalne džamije u Maglaju, Musa-pašom, osnivačem Nove Kasabe i dr. Naseljavanje Ugarske i Hrvatske zahvatilo je i široke slojeve muslimanskog stanovništva u Bosni.

O ovim naseljavanjima iz Bosne svjedoče i katastarski defteri za slavonske sandžake, kako je to utvrdio dr Adem Handžić.

Bosansko-muslimanska naselja bila su osobito jaka prema granicama, oko Kaniže, Sigeta, Boboče, Pečuha, Vesprima, Višegrada, Ostrogona, Stolnog Biograda, u cijelom Podunavlju i Potisju i u Banatu (Stjepan Pavičić). Evlija Čelebija, koji je 1660. i 1661. putovao turskom Ugarskom, spominje da se bosanskim jezikom govori u Pečuju. Za stanovnike Budima kaže da su svi Bošnjaci. Stanovnici Šikloša govore mu poturski. Za stanovnike Sigetvara kaže da su bijele boje i da su Bošnjaci. Za stanovnike Kaniže isto tako navodi da su Bošnjaci i da znaju nekoliko jezika, između kojih je na prvom mjestu bosanski.

Očito je prema tome da je znatniji dio bosanskih Muslimana iseljavao u novoosvojene hrvatske i ugarske krajeve, no činjenica je da je i u tim krajevima starosjedilačko stanovništvo masovno prelazilo na islam.

O tome je iznio i obradio golemu historijsku i dijalektološku dokumentaciju prof. Stjepan Pavičić. Njegovi istraživački rezultati imaju posebnu vrijednost u tome što se baziraju na savremenim historijskim izvorima, a dijalektološka građa služila mu je za dopunska objašnjenja utvrđenih demografskih procesa. Pavičić je došao do zaključka:

— da se na zemljištu između Drave, Dunava, Save i Ilove za turskog gospodstva formirala nova grupa, muslimani, koju su činili s jedne strane doseljenici, uglavnom iz Bosne, i starosjedioci, koji su primili islam; oko 1680. nalazilo se na tom prostoru otprilike 115.000 muslimana, 72.000 Hrvata katolika, 33.000 Srba i 2.000 Mađara, pa su prema tome muslimani bili najjače stanovništvo na tom području;

— da su u Lici muslimani bili većinom doseljenici iz Bosne, ali je i nešto starosjedilaca prešlo na islam; i ovdje je muslimansko stanovništvo tada činilo većinu stanovništva.

Dr Josip Buturac vršio je istraživanja o stanovništvu samostalno i neovisno od Stjepana Pavičića, ali se, kako kaže, s njim, osim u pojedinostima, uglavnom slaže. Samo su neznatne razlike u Pavičićevu i Buturčevu izračunavanju stanja stanovništva po vjerama.

Sva su ova muslimanska naselja, uključujući i ona u Dalmaciji, nestala izgibanjima stanovništva i iseljavanjima u toku velikog rata (1683—1699), izuzev muslimanskog stanovništva istočnog Srijema, koje je dijelom izginulo, a dijelom se iselilo u toku austrijsko-turskog rata od 1716—1718.

Uspomena na Undžurovinu, kako se nazivalo nekadašnje tursko Podunavlje, ostala je u muslimanskim narodnim pjesmama undžurskog ciklusa i u drugom folkloru, u porodičnim predanjima, onomastici i dr. Ostalo je tragova i u arhitekturi.

Gerö Györo je na osnovu upoređivanja na bazi kritike stila i ispitivanjem veza između zajedničkih zakladnika turske pokrajine u Mađarskoj i Bosne došao do zaključka o tijesnim vezama između bosanskohercegovačkih džamija i džamija turske pokrajine u Mađarskoj. Te su veze bile osobito intenzivne u drugoj polovici XVI stoljeća. Nije isključio ni mogućnost istovjetnih majstora-graditelja. Njegov je zaključak da se »turska arhitektura u Mađarskoj može smatrati jednim od regionalnih područja bosanskohercegovačke pokrajine« (Gerö Györo, Hódoltságkori kutatások Baranyában, Pécs 1975, str. 95—116, Isti, Monuments de l'architekture en Hongrie, Budapest 1976).

e) Očuvanje teritorijalnog integriteta i posebnost položaja Bosne

Bosnu nije zadesila sudbina koja je zadesila ostale južnoslavenske zemlje: kroz čitavo tursko doba Bosna sa svojim sandžacima činila je posebnu teritorijalnu cjelinu, čak i prije nego što je u drugoj polovici XVI vijeka proglašena beglerbeglukom. Na taj način se kontinuirano održao teritorijalni obujam Bosne još iz vremena srednjovjekovne državne samostalnosti. Štaviše, Bosna je u tursko doba svoj teritoj i dalje širila. A onda su od Bosne otpali određeni periferni dijelovi, koji zapravo nisu ni činili integralni dio Bosne. Mirovnim naime ugovorima od 1699, 1718, 1739, 1791. i 1829. godine granice Bosne (sa Hercegovinom) dobile su svoj sadašnji oblik, s izuzetkom područja Novopazarskog sandžaka koji je 1878. izdvojen iz sastava Bosne.

Dalje je, zahvaljujući graničnom položaju i ulozi Bosne u obrani Carstva, Bosna imala izvjestan poseban položaj naročito u XVIII i prvoj polovici XIX vijeka, i to više via facti nego li posebnim aktima Porte. Poreske obaveze u Bosni bile su u pravilu niže, stranci ovdje nisu mogli dobivati feudalna lena, ona su vremenom priznata nasljedivim u porodici (tzv. odžakluk timari), kapetani (koji su postojali jedino u Bosni), a u gradovima jeničarski i esnafski prvaci postaju protuteža veziru kao predstavniku centralne vlasti; izvjesna protuteža veziru bilo je i ajansko vijeće, koje su činili erkjan ajani, tj. uglednici izaslani ili pozvani u to vijeće.

Od posebne je važnosti da se u Bosanskom pašaluku izgradio takav mehanizam vlasti, da je vezir kao predstavnik centralne vlasti, koji je od kraja XVII st. imao sjedište u Travniku u vladanju bio stalno ograničavan domaćim snagama, koncentriranim prije svega u Sarajevu kao najjačem gradskom centru. Sarajevo, privilegirano odredbama svoje muafname, koju je Sarajlijama izdao još 1464. godine sultan Fatih, zahvaljujući svome važnom ekonomskom značaju, vremenom je u znatnoj mjeri izgradilo svoju lokalnu vlast, pa je počelo da vrši i određeni politički utjecaj na unutrašnjost zemlje. Sarajevo kao najrazvijeniji zanatlijski i trgovački centar, najbrojnije po stanovništvu (oko 30.000) i kulturni vodeći centar dobilo je važnu političku ulogu i time što je tu bilo sjedište jeničar-age, kojemu su bili podređeni jeničari sedam bosanskih odžaka. Beglerbeg, pak, izaslan od centralne vlasti, nalazio se u Travniku, koji je bio daleko manje važan od Sarajeva u ekonomskom, prometnom i kulturnom pogledu, kao i po broju stanovništva. Našavši se izvan neposredne beglerbegove kontrole pružila se mogućnost da se u Sarajevu u punoj mjeri razviju partikularističke tendencije, koje su se onda prenosile na ostalu Bosnu. Iz okolnosti da je na jednoj strani bio zabačeni Travnik sa carskim namjesnikom, a s druge strane Sarajevo, prilično samostalno od namjesnika, kome je politički inklinirala sva zemlja, proizlazi da je Bosna imala zapravo dva politička središta: od ovih je Sarajevo, kako je to formulirao Klement Božić, dragoman pruskog konzulata u Sarajevu »političko središte autonomno-bosanskog života« za razliku od Travnika koji je bio »središte političko-državnog života zemlje u smislu otomanskom.« Ovakav sistem je bez sumnje znatno doprinio jačanju partikularističkih na štetu centralističkih tendencija ne samo u uskim lokalnim već i širim bosanskim razmjerima. Gledajući stvar sa otomanskih državnih interesa Chaumette des Fossés je s punim pravom vidio u ovome »jednu nepolitičku mjeru.«

Zahvaljujući ovakvom odnosu političkih snaga Sarajlije postaju glavni pokretači borbi koje su Bošnjaci vodili protiv pojedinih mjera Porte i travničkih vezira. Prema riječima Klementa Božića, Sarajevo je do vremena Omer-paše Latasa »bilo ognjište bosanske neovisnosti, ali i urota i spletaka svakojakih«; ono je, kako to formulira Vladislav Skarić »u borbi protiv vezira bilo kolovođa«. Analizirajući odnose između Sarajlija i zvaničnih predstavnika Skarić zaključuje da je »između njih kroz 300 godina retko kad vladala snošljivost.« Otpor iz Sarajeva prenosio se dalje u unutrašnjost, a ukoliko je bio začet izvan Sarajeva ubrzo bi tu nailazio na punu podršku. Tako je Sarajevo, pomagano od ostale Bosne, vodilo borbu sa mnogim bosanskim vezirima.

Pobune sarajevskog i bosanskog stanovništva u najviše su slučajeva bile prouzrokovane raznim nametima i globama, a s

obzirom na to da su te pobune bile upravljene protiv centralne vlasti i njenih eksponenata kao nosilaca pojačane eksploatacije, one su u isti mah izražavale borbu za osamostaljenje Bosne u okviru Carstva.

Borba muslimanske, u prvom redu sarajevske čaršije, kao vodeće političke snage protiv centralne vlasti, bila je uglavnom usmjerena protiv financijskog izrabljivanja, ali i za očuvanje postojećih društveno-političkih privilegija. Zato ta borba uglavnom i počinje onim časom kada je centralna vlast, uslijed uzastopnih vojnih poraza, bila prisiljena da nameće nove poreze i namete (prvi slučajevi otpora datiraju tek od početka XVII vijeka, istovremeno, dakle, kada i država iz perioda svoje ekspanzije, koji je pružao znatne izvore bogaćenja, prelazi u defanzivu).

Na liniji borbe protiv financijskog izrabljivanja otpor Muslimana nalazio je simpatije raje, koja je još u većoj mjeri trpjela financijski pritisak; otuda i određena saradnja sa rajom u borbama za vrijeme Hekim-oglu Ali-paše (1745—48), Ali-paše Derendelije (1814), Mehmed Ruždi-paše (1819) itd.

Međutim, na liniji borbe za očuvanje društvenih i političkih privilegija, raja se držala ili pasivno, ili je otvoreno stala na stranu centralne vlasti. Bilo je pokušaja da se raja zadobije ili barem neutralizira i u borbama ovakvog karaktera, ali su uglavnom doživjeli neuspjeh (na pr. 1826, pa i 1831—1832). Platforma za saradnju bila je uska, jer je u društvenom smislu bila opterećena feudalnim elementima, a održavanje feudalizma u bilo kojoj formi protivilo se životnim interesima raje.

Iz izloženog smatramo da je jasno da se pri konstruisanju političko-pravnog položaja Bosne u tursko doba neophodno treba imati pred očima osebujni položaj Sarajeva i njegovu ulogu u političkom životu Bosne.

To su uočili i savremeni promatrači koji su svi saglasni u tome da su se sve partikularističke snage zemlje povezivale u najvećem i najbogatijem gradu zemlje, Sarajevu, nasuprot politički oslabljenom sultanskom namjesniku. U opoziciji prema namjesniku Sarajevo je privlačilo na svoju stranu svu provinciju.

Chaumette des Fossés u svome »Voyage en Bosnie« (Paris 1822) objašnjava tu ulogu Sarajeva, upozoravajući da novi vezir već kod nastupa dužnosti, prolazeći kroz Sarajevo na putu za svoju rezidenciju, »počinje pokazivati da on neće biti gospodar«. Konstatujući da je vezir mogao u Sarajevu boraviti samo kao musafir (gost), i to najviše tri dana, nalazi da tome »treba pripisati mali ugled vezira u pokrajini«. Sarajevo, vrlo važno po svome stanovništvu i trgovini, pretvorilo se u općinu, koja samo prividno priznanje vlast beglerbega. Vezirove naredbe što ih šalje u Sarajevo izvršavaju se samo s pristankom glavnih ljudi ovoga grada. Uspjesi ove metode neovisnosti bili su vrlo brzi

u čitavoj pokrajini. Ova nepokornost vlada također među kapetanima, agama itd., malo udaljenim od glavnog mjesta. Jednom riječju — tvrdi des Fossés, vezir ima pravu vlast samo u Travniku i njegovoj okolici, pa još i tu vlast ovisi o njegovoj energiji. Njegov pravi krug vlasti se ne širi dalje.

Slična opažanja daje i Pertusièr (La Bosnine considéré dans ses rapports avec l'Empire Ottoman, Paris MDCCCXXII), konstatujući da ni u jednoj provinciji Carstva autoritet guvernera ne nailazi na češću i snažniju opoziciju. Sarajevo po svom značaju prijestolnice moralo bi da bude sjedište moći (guvernera) ... Paša se našao u kritičnoj situaciji, sličnoj onoj egipatskog paše, kada su ga begovi držali kao zatvorenika u tvrđavi Kaira. Zaplašen mnogobrojnošću jeničara, koji sačinjavaju stanovništvo ovoga grada i koji upravljaju mišljenjem čitave pokrajine, bosanski paša je bio prisiljen da napusti Sarajevo.

Kapetan Roux-la-Mazelière (1808) navodi da »Bosnom upravlja vezir, koga tamo šalje veliki gospodar (sultan). Ali se tu njegov autoritet nimalo ne poštuje, bar ne ukoliko ne drži korpus trupa dosta brojan da uguši teror. Pokrajina se upravlja po duhu i impulsu stanovnika Sarajeva, koji su gotovo uvijek u opoziciji prema vezirima. U ovom gradu stanuju veliki autoriteti pokrajine, kao i najbogatiji i najmoćniji begovi i age. Tu se neprekidno vodi glavna trgovina čitava pašaluka ...«

Historičar Leopold Ranke došao je također do zaključka o »mučnom položaju bosanskog vezira«. »S jedne strane su ga pritiskivali Porta i njeni bankari, kojima je obično vezir za vezirstvo dugovao, po tom sultanski dvor; s druge strane su ga tištile vlasteoske povlastice Sarajeva i bosanske vlastele. Ni izdaleka se nije nalazila u bosanskog paše ona apsolutna vlast koja se obično vezuje s imenom jednog paše. Pošto Porta u Bosni, osim vezira i ono nekoliko činovnika nikakve druge vlasti nije imala, vidi se jasno koliki je neznatan bio uticaj njezin u Bosni. Morala je biti zadovoljna, da su joj dohoci plaćani uredno i ako se niko nije otvoreno protivio.«

f) Uloga bosanskih Muslimana u odbrani Carstva

Nalazeći se u sasvim drugoj poziciji, u odnosu na period ofenzive Carstva, u defenzivnom periodu koji počinje već od bitke pod Siskom 1593. godine, na bosanske Muslimane svalio se teret da brane Carstvo. Odbrana Carstva sa Bosnom kao isturenim bastionom značila je za bosanske Muslimane u isti mah

borbu za održanje, prije svega biološko. Pobjede neprijatelja Carstva, praćene ustupanjem pojedinih teritorija, uvijek su imale za posljedicu da je muslimansko stanovništvo, ukoliko bi preživjelo ratna razaranja, moralo iz osvojenih krajeva ili iseliti ili se pokrstiti. Pa kada je povodom austrijsko-turskog rata od 1737. do 1739. car Karlo VI u proglasu od 27. juna 1737. pisanom bosančicom i upućenom bosanskim kršćanima, tražio od bosanskih Muslimana lojalno držanje prema austrijskoj okupacionoj vojsci, nije im ni u tom slučaju stavljao u izgled da postanu makar i trpljeno stanovništvo. U proglasu je stajalo da oni, bosanski Muslimani, (»turci«) koji htjednu prigrliti kršćansku vjeru mogu slobodno ostati u posjedu sveg svojeg imanja, a oni koji to ne htjednu, nek sele kud im se svidi (fra Martin Nedić, Stanje redodržave Bosne srebrene, Đakovo 1884, str. 76—77). Ništa bolje muslimani nisu prošli ni u austrijsko-turskom ratu od 1788—1791, mada je početkom rata liberalni vladar Josip II preko feldmaršala grofa de la Sidji dao proglas, u kojem se ovaj put garantuje nepovredivost islamske vjere i obreda. »Neće se dozvoliti da se iko ni na koji način miješa i upliće u džamije, mesdžide i njihove vakufe i prihode, kao i u imame, šejhove i derviške redove i njihove tekije. Vjerskim predstavnicima i duhovnicima, koje muslimani međusobno izaberu, odrediće se plaće iz državne blagajne . . .« (upor. Riza Muderizović, Kako je Austrija 1789. godine pokušala okupirati Bosnu, Jugoslavenska pošta, Sarajevo, 3. novembra 1934). No usprkos ovim obećanjima, u krajevima koje je i u ovom ratu Turska odstupila na štetu Bosanskog pašaluka također je nestalo muslimana. Ovakva sudbina zadesila je muslimane — bez obzira da li se radilo o muslimanima južnoslavenskog porijekla ili kojeg drugog porijekla — i u oslobodilačkim ratovima i ustancima hrišćanskih naroda na Balkanu.

Ako se ima pred očima da je bio u pitanju biološki opstanak, onda nije začudo da su u obrani Carstva bosanski Muslimani pokazali ogromnu žilavost i otpornu snagu.

Kao glavni obrambeni poduhvat u historiji bosanskih Muslimana uzima se banjalučka bitka 1737. godine. Tom prilikom su Bošnjaci muslimani, uglavnom samoinicijativno, organizirali otpor prodoru premoćnih austrijskih snaga i teško ih porazili. Pobjeda u Banjoj Luci uopće se pozitivno odrazila na ishod operacija, koje su okončane beogradskim mirom 1739. godine.

Iako su Bosanci stalno odbijali da se bore izvan granica Bosne, događalo se da su morali ratovati u dalekoj Perziji, pa Rusiji i dr. U tim brojnim ratovima izgibalo je na desetke hiljada boraca.

Osim ratova vrlo često su izbijali granični okršaji kao i borbe protiv uskoka i hajduka. Nemiri i bune u zemlji, pogotovo

od druge polovice XVIII stoljeća, također su doprinosili ratnoj atmosferi u defenzivnom periodu Carstva, a to se u Bosni osjećalo u najvećoj mjeri.

Posljednji otpor u tursko doba bosanski Muslimani dali su okupatorskoj vojsci Austro-Ugarske, kojoj je na Berlinskom kongresu na osnovu mandata evropskih sila — uz pristanak same Turske — povjerena uprava u Bosni i Hercegovini. Okupaciji su se suprotstavile široke muslimanske mase, a kao glavni predvodnik otpora i najbolji strateg istakao se pljevaljski muftija Mehmed Vehbi Šemsekadić, zatim Sarajlije Muhamed Hadžijamaković i Abdulah Kaukčija. U toku okupacije bilo je oko 60 bitaka, a uslijed otpora okupacija je morala potrajati od 29. jula do 20. oktobra 1878. Austrijski gubici u poginulim i ranjenim cijene se na preko 5.000 vojnika i oficira.

Značajke otpora 1878. mogle bi se formulisati u ovih nekoliko tačaka:

— Otpor okupaciji dali su Muslimani, ali se pri tom računalo i na Srbe i Hrvate, pa su neki od njih uzeli i aktivnog učešća u otporu;

— Ustanici su težili ne samo da istjeraju okupatora već se u ustaničkim danima distancirali i od predstavnika turske vlasti, protjeravši svo tursko činovništvo iz Bosne;

— Jasno su postavili zahtjev za autonomijom Bosne;

— Nosioci ustanka, kao i ustaničke mase, nisu pokazivali toliko zrelosti, da bi istakli potrebu za bilo kakvim socijalnim reformama. Ipak u otporu nije uzeo učešća do tada vodeći sloj među Muslimanima, tzv. »notabilitet«;

— Prilikom burnih dana pred okupaciju i za vrijeme okupacije od strane ustanika nisu učinjeni bilo kakvi ekscesi ne samo na nacionalno-konfesionalnoj bazi, već ni prema konzularnim predstavnicima, odnosno austro-ugarskim državljanima.

g) Borbe protiv reformi

Kada je riječ o borbi bosanskih Muslimana (kao i Albanaca) protiv reformi, obično se isticalo da su bosanski Muslimani konzervativan elemenat (prema drugima i reakcionaran), pa da je to razlog za njihov otpor da se reorganizuje Carstvo na jednoj modernoj osnovi. U tome svjetlu prikazivao se i ustanak muslimanskih Bosanaca pod Husejn-kapetanom Gradaščevićem protiv reformi sultana Mahmuda II.

I formulacija da je ustanak bosanskih Muslimana 1831—1832. godine uslijedio s glavnom težnjom za očuvanje starih, naslijeđenih privilegija, nije historijski posve adekvatna, ukoliko se bliže ne objasni i unekoliko modificira.

Treba naime poći od toga da su reformna nastojanja turskih sultana, počevši od Selima III, mijenjala iz temelja dotadašnji koncept osmanske države, koja je, bez obzira kakva je bila, imala nadnacionalni karakter. Reformni pokušaji, nastali pod utjecajem ideja francuske revolucije, išli su u prvom redu za strogim centralizmom i uvođenjem prosvijećenog apsolutizma te osiguranjem turskoj naciji premoći nad neturskim narodima. Dosljedno tome i u vojnoj organizaciji otpale bi pokrajinske i lokalne vojne snage, koje su činili jeničari i spahije. Tako koncipirani novi poredak (nizami džedid) vodio je do ukidanja starih privilegija koje su osim Turaka jednako uživali i muslimani neturskog porijekla.

Na ovaj način u potpunosti su se preobražavale osnove osmanske države, koncipirane na islamskoj doktrini, pa naziv »đaur« sultan (sultan-nevjernik) za Mahmuda II iz toga aspekta nalazi svoj rezon.

Osmansko Carstvo, koje je bilo zamišljeno kao univerzalistički islamsko, počinje od reformi gubiti taj svoj značaj. Islamski narodi neturskog porijekla reagiraju na to stvaranjem vlastitih nacionalnih pokreta. To se manifestovalo u protuturskim pokretima vehabita u Arabiji, dalje u Siriji pod vodstvom Bošnjaka Džezar Ahmed-paše, pa napokon u osamostaljivanju odnosno odcjepljenju Egipta i drugih sjevero-afričkih zemalja (drugo je dakako pitanje što ove zemlje nisu uspjele da se faktično osamostale, pa su postale plijen evropskih sila).

I na Balkanu su ove transformacije Turskog Carstva izazvale reakciju muslimanskog stanovništva. U ovom svjetlu imaju se shvatiti separatistički pokreti Ismail-age Trsteničanina (Trstenik-oglu), muslimana Bugara u Ruščuku, Ismail-bega Sereskog u Serezu, Ali-paše Janjinskog u Janjini, Mahmud-paše Bušatlije u Skadru i Osman Pasvan oglua (porijeklom iz Tuzle) u Vidinu. Tako se za Mahmud-pašu Bušatliju u službenom izvještaju velikog vezira sultanu (iz vremena od 6. IX do 6. XI 1792) kaže da je »postao neprijatelj ovog snažnog carstva . . . On želi . . . da ruši ovo carstvo«. U istom izvještaju se navodi da se toliko distancionirao da je Carstvo spominjao riječima »vaša država« (Hazim Šabanović, Turski izvori o srpskoj revoluciji 1804, Knj. I, Spisi carske kancelarije 1789—1804, Beograd 1956, str. 181). i pokušaji Pazvan oglua karakterišu se kao »težnja da osnuje državu«, kako izričito stoji u jednom podnesku rumelijskog beglerbega iz druge polovice augusta 1801. (H. Šabanović, ibidem, str. 284).

Značajno je da su svi ovi pokreti nailazili na simpatije i imali uporište u najširim slojevima stanovništva Balkana, naročito kod muslimanskih Bosanaca i Albanaca. Muslimanske mase u Bosni pokazivale su veliku solidarnost s pokretima Bušatlije i Pazvanoglije. Zato kao najbolji dokaz služi ljetopis Sarajlije Mula Mustafe Bašeskije iz druge polovice XVIII stoljeća, koji, izražavajući mišljenje i težnje sarajevske čaršije, živo prati i saosjeća sa Osmanom Pasmandžijom, jednako kao i sa Bušatlijom, kome pjeva i slavopjeve, zamišljajući ga narodnim čovjekom s opancima. Privrženost bosanskih Muslimana Pasmandžijinom pokretu bila je tolika da su se sa službene strane Bošnjaci, ali u prvom redu Sarajlije, Mostarci i Gornjotuzlaci smatrali nepouzdanim da se upotrijebe u suzbijanju toga pokreta (Šabanović, ibidem, str. 209, 211, 297—8).

I ustanak pod vodstvom Husejn-kapetana Gradaščevića (kao i paralelni ustanak Albanaca pod vodstvom Mahmud-pašina nasljednika, Mustafa-paše Bušatlije), polazio je, po našem mišljenju, od idejnog poimanja da je reformama ugrožen koncept osmanske države, kao islamske i nadnacionalne. Bio je to izraz osjećanja o ugroženosti tradicionalnih tekovina, koje su do tada uživali bosanski Muslimani, zapravo u prvom redu njihov vladajući sloj u gradu i na selu. Ali u isti mah ustanak je značio i otpor turcizaciji, koju je inaugurirao režim, napuštajući iznadnacionalne principe. Da je turcizacija bila sasvim realna opasnost pokazalo se polovicom XIX vijeka, kada je poturica Omer-paša Latas (1851—1852) definitivno krvavo ugušio protureformni pokret bosanskih Muslimana i zaveo turcizaciju. Od Omer-paše Latasa do okupacije 1878. komandne pozicije u Bosni zauzimali su činovnici turskog porijekla, stanovništvu je nametan turski jezik, a turcizacija je sprovođena i u drugim formama.

Prema tome, protureformni pokreti muslimana na Balkanu u svojoj biti su nacionalni pokreti, nastali kao reakcija na turski nacionalizam koji se budio, mada ni jedan od ovih pokreta nije težio za potpunim otcjepljenjem svoje zemlje od Turske Carevine. Druga je stvar što se ti pokreti nisu znali pravilno postaviti da postanu atraktivni i za nemuslimansko stanovništvo. Tome dijelu stanovništva, koje je uz to često bilo i većinsko, ničim se nije davalo čak ni naslutiti da bi pobjeda protureformnih snaga u isti mah značila poboljšanje njihova teškog socijalnog i nacionalnog stanja u kojem su se nalazili. Zato ovi pokreti nisu u pravilu uživali podršku hrišćanskog stanovništva, pa — bez jedne šire platforme — morali su doživjeli neuspjeh.

IX

PROCESI SAŽIVLJAVANJA SA ZAPADNO-EVROPSKOM CIVILIZACIJOM

U posljednjih pet stoljeća dogodile su se u Bosni i Hercegovini (kao i uopće na Balkanu) dvije smjene dosta oprečnih dominirajućih svjetskih civilizacija: najprije je turskim osvojenjem uslijedila smjena zatečene kulture, bazirane na kršćanskoj civilizaciji, s jedne strane, sa orijentalno-islamskom civilizacijom, s druge strane. Za turske vlasti islamska civilizacija je, nakalemljena na tradicionalne vrednote prevladala u potpunosti. Austro-ugarskom okupacijom 1878. došlo je ponovno do smjene civilizacija: orijentalno-islamsku počela je smjenjivati evropsko-kršćanska, odnosno moderna kapitalistička civilizacija.

Imajući u vidu oprečnosti između Istoka i Zapada, ovo smjenjivanje civilizacija nije ni prilikom nastupa turske ni prilikom nastupa austro-ugarske vlasti ostalo bez teških i dalekosežnih posljedica.

U historiografiji se obično ova prva civilizacijska smjena u cijelosti negativno ocjenjuje, što je djelomično i tačno, ako se stvar posmatra sa stanovišta pokorenog kršćanskog stanovništva. Sa toga stanovišta tursko osvajanje i implicitno prevladavanje orijentalno-islamske civilizacije značilo je prekid sa tekovinama evropskog razvoja, praćeno često — naročito u gorštačkim krajevima — potpunim povlačenjem u sebe i s time u vezi oživljavanjem patrijarhalne kulture. Za stanovništvo pak koje je primilo islam nova civilizacija je otvarala puteve za bogato i plodno kulturno iživljavanje, kako u duhovnoj, tako i ma-

terijalnoj sferi. Dalje, neovisno od ovih negativnih ocjena, mora se priznati da su transformacije nastale turskom vlašću podrazumijevale: na civilizacijskom planu polet urbanizacije (iako su se gradovi razvijali i do tada, ali znatno sporije i u manjem obimu), na socijalnom planu jedan snošljiviji feudalni sistem (pri čemu imamo naročito pred očima raniji period), te na ekonomskom planu stvaranje jedinstvenog tržišta bez feudalnih barijera sve do Indije.

Nestanak pak turske vlasti kao islamske, koju je u Bosni i Hercegovini zamijenila kršćanski obilježena austro-ugarska vlast, predstavljao je prelomni događaj i u kulturnom pogledu. Nova vlast donosila je kapitalistički poredak, način života po evropskim modelima i podrazumijevala preorijentaciju u odnosu na kulturne vrednote.

Kršćansko stanovništvo u Bosni i Hercegovini bez poteškoća prilagodilo se novim civilizacijskim tokovima. Napuštanje orijentalno-islamske civilizacije, naročito tekovina materijalnog karaktera, uslijedilo je brzo; već iza prvog svjetskog rata rijetko se kod domaćih građana, Srba i Hrvata, sretala orijentalna nošnja, na pr. fes, a u zabačenijim srpskim i hrvatskim selima orijentalno-islamska civilizacija nije se nikada jače bila ni učvrstila.

Muslimansko stanovništvo nasuprot tome našlo se u teškoj i delikatnoj situaciji. Ostajući vjerno uvriježenim tradicijama orijentalno-islamske civilizacije, koje se u isti mah u sve većoj mjeri odricalo ostalo stanovništvo, Muslimani se jače kulturno izoliraju. Ranije, za turskog vremena, gradsko stanovništvo jedva da se u kulturnom pogledu međusobno razlikovalo, bez obzira na vjersku pripadnost, a od okupacije počinje se dotadašnja jedinstvena kulturna fizionomija gubiti, tako da su se Muslimani sve više u kulturnom pogledu udaljavali od srodnih im Srba i Hrvata. Na Muslimane, istina često s dozom netrpeljivosti i predrasuda, počelo se gledati u izvjesnom smislu kao na kulturni anahronizam.

Ali nema sumnje, položaj u kome su se 1878. našli bosanski Muslimani nije bio ni malo jednostavan.

U prvom redu Bosna i Hercegovina je stoljećima bila izolirana od Zapada, štoviše u permanentnom neprijateljstvu sa Zapadom. Osim trgovačkih veza svaka interakcija bila je isključena. Gotovo bi se moglo govoriti o postojanju kulturne karantene s jedne i s druge strane granice.

Osmanski režim je, istina, u Bosnu unosio u eri reformi i izvjesne zapadne tekovine, pa bi se na prvi pogled moglo očekivati da prelaz na novu civilizaciju nije bio nagao, odnosno da je od ranije pripreman. Ovo ranije kulturno prilagođavanje bilo je minimalno. Reforme, a preko njih zapadno-evropska civilizacija, dosta su površno prodrle, uglavnom među malobrojno činovništvo. Pa ni reformne škole, kao što su ruždije i odre-

đene stručne škole nisu bile kod bosanskih Muslimana uhvatile dublji korijen, među ostalim i za to što su imale za cilj kulturnu asimilaciju u osmanskom smislu. Prema tome, zapadno-evropska civilizacija nije kod bosanskih Muslimana imala bilo kakav pripremljen teren u momentu okupacije 1878. A raniji dodiri s kršćanskim, pa i muslimanskim nosiocima te civilizacije, bili su uglavnom u znaku konfrontacija.

Ova nova civilizacija je i u očima Muslimana, a i objektivno, bila u znatnoj mjeri prožeta kršćanskim duhom. Austrija je važila kao izrazito katolička država. Sve institucije, a prije svega školske, bile su prilično katolički obilježene. Istina, konvencijom potpisanom u Carigradu 21. aprila 1879. osigurana je sloboda i javno vršenje obreda svim priznatim religijama, pa i islamskoj. Tu je rečeno da će se posebno s najvećom pažnjom bdjeti da se na bilo kakav način ne povrijede čast, običaji, sloboda vjeroispovijedanja, sigurnost osoba i imovine Muslimana. Svaki napad na Muslimane, njihova dobra i religiju strogo će se kažnjavati. Uostalom, već prilikom okupacije u proglasu generala Filipovića obećavala se i zaštita života, vjere i imovine, zakonska ravnopravnost, sloboda vjeroispovijesti i nepovredivost običaja.

Mora se priznati da su austro-ugarske vlasti sa dosta takta respektirale tradicionalni način života i institucije Muslimana, već uostalom, u smislu preuzetih međunarodnih obaveza. Pravni sistem se razvijao kontinuirano sa zatečenim stanjem. Iz obzira prema muslimanskoj vladajućoj klasi nije zadirano ni u postojeće agrarne odnose, iako je rješenje agrarnog pitanja bilo imperativ vremena. Osim rjeđih slučajeva eksproprijacije po zakonskom postupku, imalo se obzira i prema vakufskoj imovini. Druga je stvar što se državna vlast i previše miješala u upravljanje vakufskim poslovima, pa je to jedan od povoda za autonomnu borbu, koja je okončana narodnom pobjedom 1909. godine.

Međutim, bez obzira na to što je austro-ugarska politika ulagala znatne napore da se ne povrijede vjerski osjećaji muslimanskog stanovništva — a i prije toga je po brojnim pravoslavnim podanicima važila i kao multikonfesionalna država — nisu bili rijetki pojedinačni ispadi, koji su na planu vjerske tolerancije kompromitirali austro-ugarsku vlast. Ti su ispadi doprinosili da su Muslimani počeli dobrim dijelom smatrati da zapadno-evropska civilizacija služi kao instrumenat za njihovo otuđivanje. Posebna je nesreća bila za Austro-Ugarsku, kao i za harmonične odnose Muslimana sa Hrvatima u doba austro-ugarske vlasti, da se na čelu katoličke crkve u Bosni i Hercegovini našao jedan vjerski intransingentni nadbiskup, imenom Josip Štadler, koji je svojim prozelitskim postupcima izazivao ogorčenje i revolt Muslimana.

Razlozima koji su doprinosili da su bosanski Muslimani s velikim teškoćama prihvaćali zapadno-evropsku civilizaciju treba prirodati i okolnost koja je i inače odigrala fatalnu ulogu u postokupacionom razdoblju sve do aneksije Bosne i Hercegovine 1908. godine, a ta je da su stanje stvoreno okupacijom smatrali provizorijem, očekujući ponovni povratak sultana i turske vlasti. U tome uvjerenju učvršćivalo ih je to da je sultan doista ostao suveren sve do 1908. godine i da se okupacija po odluci Berlinskog kongresa smatrala privremenom. Iluzije o tome da će u Bosnu i Hercegovinu biti opet vraćena turska vlast, pa da ni poredak, baziran po konceptu i tekovinama zapadno-evropske civilizacije nije trajan, sudbonosno su usporile napredak Muslimana. Pokret za vjersko-prosvjetnu autonomiju, koji je imao punu podršku muslimanskih masa, uzimao je za polazište u svojoj političkoj akciji fatamorganu o vraćanju islamske vlasti. Taj pokret je, naročito u početku, bio naglašeno neprijateljski raspoložen protiv svakoga približavanja Muslimana zapadno-evropskoj civilizaciji. Štaviše, dugo vremena se nije blagonaklono odnosio ni prema kulturnom pokretu Muslimana, okupljenih oko »Bošnjaka«, »Behara« i »Gajreta«, koji su željeli da očuvaju ono što je najvrednije u tradiciji i kulturi, ali i da prihvate pozitivne tekovine zapadno-evropske civilizacije.

A prodor i prisustvo zapadno-evropske civilizacije sa svim konzekvencijama koje iz toga proizlaze bila je historijska neminovnost. Ta je civilizacija, uporedo s kapitalizmom, nastupala ne samo u Bosni i na Balkanu kao dijelovima Evrope, već je osvajala čitav svijet. Prema njoj kao činjenici koja je tu moralo se opredijeliti. Optimalno rješenje je sigurno bilo da se iz te civilizacije prihvati ono što je najbolje i najpozitivnije, a da se u isti mah sačuva ono najbolje i najpozitivnije u zatečenim kulturnim i civilizacijskim tekovinama. Zapadno-evropska civilizacija predstavljala je pravi izazov tradicionalnom načinu života. No što je najglavnije, potpuno otuđenje od tekovina nove civilizacije značilo je u bosansko-hercegovačkoj sredini i u prilikama nastalim poslije 1878. pravu stagnaciju i propast.

Pa ipak, usprkos tome što je primanje određenih tekovina zapadno-evropske civilizacije predstavljalo uslov za opstanak, našlo se u bosansko-muslimanskoj sredini, naročito u početku, malo dalekovidnih ljudi, koji bi uvidjeli neminovnost prihvaćanja zapadno-evropske civilizacije, naravno uz nužno potrebne rezerve.

Odbojni stav i katastrofalnost koja je proizlazila iz bezrezervnog odbacivanja zapadno-evropske civilizacije vidi se iz kontatacije da su Muslimani postali najnepismeniji dio bosansko-hercegovačkog stanovništva. Muslimansko stanovništvo činilo je još u vrijeme Austro-Ugarske, pa i kasnije, preko polovice stanovništva u gradovima, pa bi bilo najprirodnije da su, u do-

ticaju sa obrazovnim institucijama koje su im u gradovima bile na dohvat ruke, izrasli u najobrazovaniji dio stanovništva. Nasuprot tome bilo je najviše nepismenih među Muslimanima (u latinici i ćirilici, dok se poznavanje arapskog pisma — koje je bilo vrlo rašireno — nije uzimalo u obzir, jer je od 1878. pa nadalje osim vjerske sfere imalo minimalnu praktičnu primjenu). Prema popisu stanovništva od 1910. nije znalo čitati i pisati od preko 7 godina: srpsko-pravoslavnih 575.152, Muslimana 453.712 i rimo-katolika 264.903. To znači da je bilo u postocima pismenih preko 7 godina: srpsko-pravoslavnih 11,21, Muslimana 5,64 i rimo-katolika 29,11 posto.

Nadalje, u izmijenjenim društvenim prilikama koje su nastupile poslije 1878. Muslimani su, držeći se tada zastarjelih običaja u tretmanu žena — koje su bile isključene iz javnog života — mnogo pretrpjeli prije svega u ekonomskoj utakmici, koju je nametao kapitalistički poredak. Zbog isključenja žena iz javnog života pola muslimanske populacije (koju su činile žene kao značajan ekonomski potencijal) bilo je eliminisano od privređivanja, izuzev privređivanja u domaćinstvima.

Mora se reći da je raniji položaj i tretman muslimanske žene bio dosta zadovoljavajući, ali upravo na ovom primjeru pokazuje se da se u novom dobu moralo drugačije postaviti i prema pitanju žena.

Bez obzira naime na poligamične brakove i bez obzira na razne pojave dezintegracije muslimanske porodice, položaj muslimanske žene u Bosni i Hercegovini, općenito govoreći, nije bio, relativno uzevši, tako loš, kako se na prvi pogled čini. Treba napomenuti i to da je pogoršanje položaja žene dobrim dijelom bila prateća pojava ekonomskog propadanja Muslimana, koje je uzelo maha nakon prvog svjetskog rata.

Da je položaj muslimanske žene bio čak i relativno bolji od položaja drugih žena u Bosni i Hercegovini pokazala je analiza izvršena u jednom radu objavljenom 1940. godine. Tu je učinjen pokušaj da se uspoređivanjem mortaliteta žena i pomora djece utvrdi tretman bosanskih žena, polazeći od toga da je veći ili manji mortalitet indikator položaja žene, a i pomor djece stoji u korelaciji s položajem žene jer će »smrtnost djece u mnogome ovisiti primjerice o tome da li je žena prije porođaja fizički iscrpljena ili nije, zatim kako se s njome postupa nakon porođaja itd.« Autor je iznoseći uporedne podatke državne statistike od 1932—1935. došao do zaključka da je i prema jednom i prema drugom kriteriju položaj muslimanske žene bolji nego li pravoslavnih i katoličkih žena u Bosni i Hercegovini (upor. M. Hadžijahić, Populacione osobine bosanskih Muslimana, Narodna Uzdanica, kalendar za godinu 1940, str. 88—91).

Da podaci o manjoj smrtnosti muslimanskih žena nisu bili efemerna pojava pokazuju i demografski rezultati iz 1971. go-

dine. Kod žena-muslimanki registrovan je i tada najpovoljniji mortalitet u odnosu na sve žene Jugoslavije. Broj umrlih žena Muslimanki iznosio je 1971. na 1.000 stanovnika 5,9, dok je jugoslavenski prosjek 8,3 umrle žene. I broj živorođene ženske djece, koji je ovdje također indikativan, najveći je prema podacima iz 1970/71. kod Albanaca (189,2 na 1.000 žena), Turaka (115,9 na 1.000 žena) i Muslimana (87,6 na 1.000 žena). Jugoslavenski pak prosjek iznosio je 66,2 živorođenih na 1.000 žena starih od 15 do 49 godina.

Položaj muslimanske žene općenito se nisko rangirao jer se polazilo od toga da je bila isključena iz svakog javnog života. To se najviše manifestovalo u tome da se izvan domaćinstva pojavljivala pokrivena lica u zaru (ranije feredži). Ovakve ocjene imale su pred očima jednu stranu života Muslimanke.

Jer, ako ostavimo po strani zar i feredžu, i pitanje razmotrimo sa njegovih još i drugih strana, možemo doći do drugih zaključaka. Muslimanka nije, istina, išla u čaršiju, ali je kod svoje kuće živjela intenzivnim društvenim životom: poznato je naime da su u bosanskim gradovima zgrade za stanovanje tako koncipirane da je svaka imala bašču (vrt), a bašče su opet međusobno bile povezane kako bi se moglo kroz komšipke (komšijska vrata) prelaziti iz jedne u drugu. U baščama i u kućama odvijale su se brojne interakcije: djeca su se igrala, a ženski svijet uzajamno posjećivao, zabavljao, a komšije jedni druge ispomagali; djevojke su tu vezle, gajile cvijeće i ašikovale. Žene i na selu, osim u Krajini — gdje je i inače život Muslimanki bio najteži — bile su u nekim krajevima pošteđene najtežih poslova. Najviše su radile u bašči, dok se rad na njivi najčešće smatrao poslom muškarca. Mnogo praktikovani izleti, kako muškaraca tako i žena u prirodu (teferiči, derneci), kao i sezonski boravak porodica iz grada na selima preko ljeta također se povoljno odražavao na položaj žene.

Ovaj relativno povoljniji tretman muslimanske žene proizlazio je dijelom iz okolnosti da je muslimansko seosko stanovništvo nastanjivalo uglavnom nizinske predjele, kao i blage brdske uspone i brežuljke, pa su po svojoj prvobitnoj kulturi Muslimani bili zemljoradnici. Kod zemljoradnika, za razliku od stočara, žena ima bolji položaj. Brđani-stočari su kod Muslimana činili mali udio.

U izmijenjenim prilikama poslije 1878, posebno sve većim prodiranjem kapitalističkih odnosa i životnih modela, ni muslimanska žena nije više mogla živjeti izolirano u svome domu i u baščama i ograničiti se samo na privređivanje u okviru vlastitog domaćinstva. Ekonomsko propadanje koje se upravo u bosanskih Muslimana ispoljilo u najizrazitijim formama, imperativno je zahtijevalo uključivanje muslimanske žene u privredne tokove. Tradicionalno prilaženje tretmanu žena u datim ekonom-

skim situacijama i odnosima imalo je teške posljedice u ekonomskom i društvenom situiranju Muslimana. Jedan refleks ovakvog tretmana žena koje su ostajale bez ekonomske egzistencije ogledao se u naglom porastu prostitucije upravo Muslimanki. Izraz odvajanja Muslimanki, njihovo pokrivanje, pokazao se najprije kao sasvim neprihvatljiv u novim prilikama, kada se Muslimanka morala zaposliti u fabrici. Pa i prve Muslimanke koje su se otkrile bile su fabričke radnice. To se desilo negdje za vrijeme prvog svjetskog rata. U tome su imale punu podršku ondašnjeg reis-ul-uleme Čauševića. Jer, žena pokrivena lica nije bila u stanju školovati se osim u ženskim školama konfesionalnog tipa. Ova odavno prevaziđena nošnja — bez obzira na to što su gotovo svi bili svjesni da nije vjerom propisana — održala se sve do iza pobjede socijalističke revolucije. Morala se dokinuti zakonom iz 1950. godine. Put evolucije u pravcu usvajanja jedne osavremljene nošnje pokazao se odveć spor, pa se moralo pristupiti administrativnim mjerama.

Zanimljivo je u ovoj prilici napomenuti da je gotovo cjelokupna ulema pružila podršku za sprovođenje zakona iz 1950. Konačno se uvidjelo, na primjeru nošnje, da je nekritično odbacivanje civilizacije koju je nametao duh vremena stajalo teških žrtava. A bilo je vremena kada je reakcija u dvorištu Begove džamije u Sarajevu u znak protesta zapalila brošuru Dževada Sulejmanpašića, objavljenu 1918, koja je zagovarala emancipaciju Muslimanke.

I u pitanju žene, kao i u drugim aktuelnim pitanjima, umjesto jednog racionalnog izbora i preuzimanja u zapadno-evropskoj civilizaciji onoga što je predstavljalo faktični napredak, prevladao je u početku stav o kompletnom odbacivanju zapadno-evropske civilizacije. Potencirale se kršćanske komponente zapadno-evropske civilizacije i defakto osporavao univerzalistički karakter islamu koji se svodio samo na jednu civilizaciju.

Mora se reći i to da je orijentalno-islamska civilizacija bila u mnogom pogledu atraktivna. Za bosanske Muslimane to je civilizacija prožeta duhom njihove vjere islama, ali i utkana u prošlost njih kao pripadnika islama. Posebno je naglašena u ovoj civilizaciji humanistička strana, koja se među ostalim očitovala u milosrđu (merhamet), uspostavljanju općekorisnih fundacija (vakufi), dalje se karakteriše naglašenom meditativnošću, ljubavlju prema prirodi, kultom vode i zelenila, pozitivnim odnosom prema životu, čitavim sistemom higijenskih i kinastazičkih propisa, zanatskom privredom i umjetnim zanatima, umjerenim životnim ritmovima itd.

Ta međutim civilizacija nije u svom totalitetu mogla ravnopravno koegzistirati niti se u svim svojim ispoljavanjima održati prema nastupajućoj novoj civilizaciji, koja se oformila na kršćanskom Zapadu sa kapitalističkim i tehnicističkim siste-

mom koji je razarao zatečene tradicionalne modele, nametao daleko brže životne ritmove, odlikovao se preduzimljivošću, posve novim urbanističkim konceptima i inaugurisao međuljudske odnose sa naglašenim individualizmom i sa prilično zanemarenim sentimentalnim obzirima.

Jedan bosanski Musliman iz starije generacije intelektualaca, Osman Asaf Sokolović, pokušao je da objasni (godine 1945) otpor prema zapadno-evropskoj civilizaciji ovakvom argumentacijom:

> »Proučavajući kulturnu i privrednu prošlost, povijest islama uopće, a u našim krajevima posebno, i budući da sam kao čovjek već u šezdesetim godinama slučajno bio u dodiru i u neku ruku kao spona između naše nove generacije i one stare, izumrle, koja je makar i maglovito i po tradiciji znala, da su gotovo svi muslimanski narodi bili ljudi visokog duha i kulture, ljudi dobra srca, pa svijesni toga, oni su vrlo često pravili otpor nadiranju zapadnjačke kulture, u kojoj nisu nalazili one širokogrudnosti i ‚merhameta' koji su oni imali i cijenili. Oni su šta više bili ponosni što imaju svoju časnu i veliku, makar i zamrlu kulturu, koja je obuhvatala sva vjerska, filozofska, društvena i privredna područja, koja imaju u istom ili sličnom obliku i zapadni narodi, a povrh toga su bili ljudi umjereni, pravedni, čovjekoljubivi, ‚merhametli', čega je nedostajalo u dovoljnoj mjeri kod zapadnog čovjeka.«

Snaga i sredstvo zapadno-evropske civilizacije bila je austro-ugarska vlast kao izraz te civilizacije, neovisno od toga što je činila određene ustupke prema zatečenim životnim modelima.

Ovdje je potrebno naglasiti da je osim državnog aparata zapravo škola bila i ostala najmoćnije sredstvo koje je doprinosilo stalnom potiskivanju tekovina muslimanske kulture, kako one endogene, tako i orijentalno-islamske. U školskom i obrazovnom sistemu koji je isticao samo svoje vlastite vrijednosti (tzv. evropocentrizam) druge civilizacije i historijski razvitak naroda u drugim kulturnim sferama ne samo nije uvažavan, već se prema njemu odnosilo najčešće negatorski pa i u cilju da se potpuno devalorizira. Nešto modificirani stavovi u uslovima nacionalne neravnopravnosti dobiće svoje nove tonove još i docnije, u staroj Jugoslaviji. Na ovo treba posebno upozoriti, da bi se dijelom objasnio odbojni stav Muslimana prema školovanju u državnim školama. Nije bez interesa da se spomene da su se i Srbi u Bosni i Hercegovini za austro-ugarske vlasti našli u analognoj situaciji. I njima su u to doba kao odbrambeni mehanizam služile konfesionalne srpske škole, ali za razliku od

Muslimana, nisu odbijali ni školovanje u državnim školama. Sve svoje konfesionalne škole ukinuli su 1918. godine uspostavom stare Jugoslavije, jer više nisu osjećali denacionalizatorsku ugroženost u državnim školama.

Školski i obrazovni sistem, uspostavljen poslije austro-ugarske okupacije pa nadalje, unosio je nove poglede i nova shvaćanja, koja se gotovo uvijek dijametralno razlikovala od tradicionalnih vrednota. Kasnije su pridošla još i sredstva masovnih medija, u početku štampa, a onda naročito radio, televizija i film, preko kojih se snažno utjecalo na formiranje stavova u domeni kulture.

Dok se s jedne strane raspolagalo moćnim sredstvima u pravcu faktičnog negiranja i devalorizacije dotadašnjih vrijednosti i isticala superiornost Zapada, odnosno nacionalna historija i kulturno nasljeđe tretiralo se u uslovima neriješenog nacionalnog pitanja i nacionalne isključivosti, dotle je, s druge strane, muslimanski čovjek stajao prilično bespomoćan: grčevito je, naročito u početku, činio pokušaje da se reintegrišu tradicionalne vrijednosti, odbijajući nekritički sve novo, ili se odavao pasivnoj rezistenciji.

Zapadno-evropska, odnosno moderna civilizacija, sve je više zauzimala pozicije, a orijentalno-islamska, zajedno sa svim oblicima tradicionalnog života, stalno je morala uzmicati. Ti procesi počeli su uspostavom austro-ugarske vlasti, a onda su nastavljeni za stare Jugoslavije. U novoj Jugoslaviji su uglavnom dovršeni. Priznanjem nacionalne individualnosti Muslimana u novoj Jugoslaviji ujedno su uvažene i pozitivne tradicionalne tekovine kulture bosanskih Muslimana, tako da su napokon procesi koji su započeli 1878. usmjereni prema jednoj zdravoj sintezi.

Novi položaj i duh vremena te potrebu kulturnog prilagođavanja shvatila je u ranije vrijeme samo jedna manjina. Ta manjina se tokom vremena počela diferencirati na one koji su zastupali potrebu jedne razumne selekcije i na one koji su automatski podržavali sve novo, primajući više manje spoljašnju stranu nove kulture i civilizacije.

Ogromna većina muslimanskog svijeta, naročito do aneksije Bosne i Hercegovine 1908, pa i kasnije, pokazivala je upornu rezistenciju protiv svega novog. Išlo se čak dotle da je pojedinac bio proskribiran ako se usudio da ne brije glavu — kako je bio općenito usvojeni običaj — već da ostavi »avrapu« (evropski način podrezivanja kose) ili se usudio da obrije brkove, umjesto da ih samo podreže ili pak mjesto čakšira odnosno šalvara da obuče »setru« (pantolone). Oko godine 1893. nastala je prava afera kada se jedan činovnik-musliman usudio da umje-

sto fesa na glavi nosi šubaru. Zanimljivo je da se u ovoj prilici vlada preko svoga civilnog adlatusa Kutschere, očito iz demagoških razloga, stavila na stranu muslimanskog javnog mnjenja.

Ovi primjeri ilustriraju sve kratkovidost i besmislenost te bezrezervne kulturne rezistencije koja je dobila posebno tragične vidove kada se radilo o školovanju u modernim školama.

Dugo vremena muslimanski čovjek u Bosni i Hercegovini zazirao je od državnih škola koje su osnivale austro-ugarske vlasti, pa i vlasti stare Jugoslavije. Tome školstvu suprotstavljao je tradicionalno školstvo — mektebe i medrese. Šta više bili su prisutni jaki otpori i kada je bilo u pitanju reformisanje tradicionalnog školstva.

U prvo doba smatralo se zazornim pohađanje »švabskih« škola. Jedan od glavnih budućih bardova muslimanskog preporoda, učenjak i pjesnik dr Safvet-beg Bašagić, pohađajući sarajevsku gimnaziju krio je to od čaršije, pa da ne bi vidjeli kako nosi udžbenike, imao je duple udžbenike: jedne je držao u školi, a druge kod kuće.

Odnos Muslimana neposredno iza okupacije, pa i kasnije, prema modernom školovanju vidi se na pr. iz podatka, da je u državnu gimnaziju u Sarajevu koja je osnovana 1879. godine od 42 đaka bio upisan svega 1 Musliman, u mostarsku gimnaziju, otvorenu 1893. od 65 đaka bilo je svega 8 Muslimana itd. Vremenom se situacija ipak znatno poboljšavala, tako da je već uoči drugog svjetskog rata bilo pojedinih škola u kojima su razmjerno svom broju participirali i Muslimani, a u gimnaziji u Trebinju premašivali su svoj razmjer.

Širokom uključivanju muslimanske djece u osnovne škole opće naobrazbe predstavljala je ozbiljnu kočnicu odredba muslimanskog autonomnog statuta iz 1909, koji je u članu 162. propisivao da Musliman-đak ne može biti primljen u osnovnu školu sve dok ne završi mekteb. Muslimanskim narodnim predstavnicima, koji su insistirali na jednoj ovakvoj odredbi, nije bilo dovoljno što se u osnovnim školama posvećivala velika pažnja učenju vjeronauke, kao i da se mektebi mogli pohađati uporedo sa osnovnom školom, u koliko je to bila volja roditelja, već su na ovaj način nametanjem obaveze koja se praktično svodi na prethodno trogodišnje odgađanje redovnog školovanja djece, gotovo onemogućili pohađanje osnovne nastave muslimanskoj djeci. Tako stvorena situacija bila je tim teža što mektebi nisu davali opću naobrazbu. Razumije se da se ova odredba nije mogla održati, pa je njena primjena ubrzo ublažena tumačenjem da prilikom upisa muslimanska djece trebaju da imaju završen prvi razred mektebi ibtidaijje, ili da znaju čitati Kur'an. Tražilo se da se u tom slučaju vjeronauka u osnovnim školama uči u onom obimu koji daje i nastava u mektebi-ibtidaijjama.

Otpori prema modernom školovanju naročito su se ispoljavali u pitanju školovanja muslimanskog ženskinja. Žalosna je epizoda koja se dogodila 1911. godine prilikom donošenja Zakona o obaveznoj nastavi u Bosanskom saboru. Tom prilikom su muslimanski zastupnici insistirali i postigli da se izglasa odredba da školovanje nije obavezno za muslimansku žensku djecu. Na čast službi zastupnicima dru Hamdiji Karamehmedoviću, dru Safvet-begu Bašagiću, Hafiz Ahmedu Mehmedbašiću i Šefkiji Gluhiću, da su se energično, iako bezuspješno, suprotstavili konzervativnim shvaćanjima Muslimanskog kluba, čiji su članovi inače bili i ova četvorica zastupnika.

Vremenom se počela pomalo revidirati i gledanja o ulozi muslimanske žene. U cilju »čuvanja dobrih i zbacivanja loših običaja« osnovano je 1919. udruženje Muslimanki »Osvitanje« sa sjedištem u Sarajevu. Ono je putem tečajeva za opismenjivanje, predavanja, društvenih sastanaka, zabava i tečajeva za teoretsko i praktično poučavanje razvijalo dosta plodnu aktivnost. Imalo je i svoju zanatlijsku školu. Davalo je u vlastitoj režiji, po narudžbi, po kućama na izrađivanje bèz i vezove sa narodnim motivima.

Konzervativna shvaćanja u početku su prevladavala i u pitanjima reformisanja islamskih škola. Još godine 1910. na prvoj muslimanskoj vjersko-prosvjetnoj anketi našlo se pojedinih uglednih alima (vjerskih znalaca) koji su se zalagali za vjersku nastavu u mektebima na turskom jeziku. Svoj stav su obrazlagali tvrdnjom da će se tako djeca osposobiti u turskom jeziku i biti u stanju da u medresama uče po udžbenicima na turskom jeziku. U anketi je ipak prevladalo gledište da treba upotrebljavati udžbenike na narodnom jeziku, ali štampane arapskim pismom. U stavovima se kasnije još više evoluiralo, pa je na pr. prilikom treće vjersko-prosvjetne ankete, održane krajem 1921. i početkom 1922. godine istina manjinski dio učesnika ankete postavljao pitanje o svrsishodnosti upotrebe arebice u vjerskim udžbenicima i o prerastanju nekih mekteba u osnovne škole, naravno s time, da bi se poklonila potrebna pažnja vjerskoj nastavi. Karakteristično je da je i političko vodstvo Jugoslavenske muslimanske organizacije, slično kao i Muslimanska narodna organizacija iz vremena Austro-Ugarske, zauzimalo izrazito konzervativna shvaćanja. Sarajevski odbor Jugoslavenske muslimanske organizacije javno je osudio ovakva shvaćanja manjine u toj anketi.

U osavremenjivanju muslimanskog školstva najviše se otišlo osnivanjem Šeriatske gimnazije u Sarajevu. Godine 1913. na inicijativu nekih zastupnika u Bosanskom saboru trebala je da se reformiše Šeriatska sudačka škola i preraste u budući islamski fakultet. Kako medrese nisu davale izobrazbu za fakultetski studij, razrađena je nastavna osnova za jednu srednju školu, u

kojoj će se uz predmete iz oblasti vjere i šeriata predavati i predmeti realističkog smjera koji se uče u gimnazijama te latinski jezik (nastavnu osnovu iz vjersko-šeriatskih predmeta razradio je Osman Nuri Hadžić, a iz gimnazijskih predmeta Ivan Renđeo). Uslijed ratnih prilika gimnazija je otvorena tek zadnje ratne godine, a onda je radila za svo vrijeme stare Jugoslavije. Njeni svršenici bili su izjednačeni sa svršenicima ostalih gimnazija.

Svijest o potrebi osavremenjenja muslimanskog školstva uvrštavanjem tzv. svjetovnih predmeta u vjerske škole već je bila sazrela krajem prvog svjetskog rata. Istina i ranije, u dva muslimanska zavoda, na Šeriatskoj sudačkoj školi u Sarajevu, otvorenoj 1887. i Dar-ul-mualiminu u Sarajevu, otvorenom 1892. držala se nastava iz svjetovnih predmeta; u Dar-ul-mualliminu isključivo su se predavali svjetovni predmeti. Obje su bile stručne škole, jedna za osposobljenje šeriatskih sudija, a druga za osposobljenje vjeroučitelja u mektebi ibtidaijjama (mektebi na tri godine) i osnovnim školama (ruždijama), pa dakle nisu bile općeg tipa. Svjetovni predmeti se predavali još i u ruždijama (Sarajevo, Mostar, Tuzla, Brčko, Bihać, Banja Luka i Travnik), ali su to zapravo bile državne osnovne škole u kojima se pored osnovnoškolske nastave detaljnije učila vjeronauka te arapski i turski jezik. Vlast je ulagala napore i za obrazovanje muslimanskog ženskinja, posebno za osposobljenje muslimanskih učiteljica. U ovoj akciji posebne zasluge pripadaju Olgi Hörmann, supruzi Koste Hörmanna (Hermanova ruždija, odnosno Muslimanska ženska škola u Sarajevu, koja je prerasla u Muslimansku više djevojačku školu; zamisao iz 1911. da se ova škola pretvori u Muslimansku žensku preparandiju onemogućio je onovremeni Ulema medžlis!).

Potkraj austro-ugarskog perioda sazrela je i spoznaja o potrebi reforme medresa. Prvo se otpočelo sa Okružnom medresom u Sarajevu, koja je otvorena 1916/1917. U njoj se predavali i svjetovni predmeti. Došlo je u istom smislu i do reorganizacije Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu (već od školske godine 1920/21, a naročito od 1925. godine), a onda i okružnih medresa, naročito od 1931. godine. Dalje su na savremenim osnovama otvorene Velika medresa u Skoplju (godine 1923) i Isa-begova medresa (godine 1937), također u Skoplju. Uredbom o medresama iz 1938. još je više prilagođena nastava u medresama savremenim potrebama; po toj Uredbi su i sve ostale medrese imale, u koliko to već nisu bile učinile, uvesti u nastavni program i svjetovne predmete.

Sa osavremenjenjem medresa postigla se toliko, da su se od školske godine 1939/40. svršenici Gazi Husrev-begove medrese mogli upisivati na Filozofski fakultet u Zagrebu, a iz Velike medrese od njenog osnutka na sve filozofske i pravne fakultete u državi (i prije toga svršenici Šeriatske sudačke škole

mogli su se upisati na pravne fakultete u Pešti, Beču, Zagrebu i Debrecinu, odnosno od 1922. i u Beogradu). Svršenici ovih medresa (kao i Šeriatske gimnazije te Isa-begove medrese) bili su kvalifikovani i za upis na Višu islamsku šeriatsko-teološku školu u Sarajevu.

Ta škola otvorena je školske godine 1935—1936, a uredbom iz 1937. školi je priznat rang fakulteta. Prije toga učinjen je pokušaj da Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu uvede i fakultetski stupanj, pa je u školskoj godini 1930—1931. počela djelovati unutar Gazi Husrev-begove medrese Alijja, u kojoj je samo jedna generacija završila dvogodišnji studij.

Jasno je da su se procesi modernizovanja muslimanskog školstva odvijali sa velikim zakašnjenjem. To se sve teško odrazilo na obrazovni nivo, a onda i ekonomsko stanje bosanskih Muslimana. Na najvažnijem dakle kulturnom pitanju, a to je školovanje, svoju dosta upornu alergičnu reakciju prema zapadu i nedovoljni smisao za kulturnu dinamiku bosanski Muslimani su skupo platili. Dok se za turskog vremena pismenost i naobrazba, koja se stjecala u mektebima i medresama uklapala u političko-društveni sistem, mada se već od druge polovice XIX stoljeća sa osnivanjem ruždija i drugih reformisanih škola morale u postojeće školstvo uvoditi korjenite inovacije, dotle je poslije okupacije staro muslimansko školstvo i pismenost izgubilo svaki značaj u javnom životu, osim u vjerskoj oblasti. Bosanski Muslimani koji su nekoć u okviru orijentalno-islamske civilizacije razvijali bujnu i plodnu djelatnost, postižući značajnu afirmaciju — u novim prilikama sa nastupom nove civilizacije i društvenog sistema teško su se snalazili, zapadajući u duboku krizu. Ogroman broj muslimanskog stanovništva ostajao je nepismen i bez opće naobrazbe, frapantno zaostajući iza bosanskih Srba i Hrvata, koji su se međutim vrlo brzo snašli i prilagodili novim životnim tokovima. Muslimani, držeći se tradicionalnih životnih tokova koje nisu uspjeli da dovedu u harmoničan odnos sa pozitivnim tokovima novog doba, počeli su ekonomski nazadovati, a znatan dio populacije našao je, naročito prije aneksije, očajnički izlaz u napuštanju domovine seleći u Tursku.

Distanciranje prema novoj školi opravdavalo se i okolnošću što se u nastavi i kroz udžbenike često devalorizirale tradicionalne vrijednosti Muslimana, pa se ta i takva škola predstavljala kao instrumenat odnarođivanja. Borbu u ovom pravcu Muslimani su vodili već od 1885. godine (Klaićevi i Hoićevi udžbenici). Nastavljena je još argumentovanije za stare Jugoslavije. Reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević bio je korifej te borbe.

Iz austro-ugarskih škola počinje se stvarati i prva muslimanska laička inteligencija, koja je brojno znatno zaostajala iza srpske i hrvatske inteligencije u Bosni i Hercegovini. Zapravo

se još nešto ranije javili prvi moderno obrazovani muslimanski intelektualci u koje se može svrstati i visoko činovništvo moderne naobrazbe potkraj turske vlasti. U ovom pogledu posebne zasluge je stekao vezir Topal Osman-paša, inače porijeklom Pomak (1860—1869) koji je mlade Bosance upućivao ne samo na učenje modernih zanata, već i na moderne fakultete. Na taj se način već pred austro-ugarsku okupaciju u Sarajevu i u pojedinim drugim gradovima pojavilo 15-tak evropski orijentisanih intelektualaca, što je dakako bilo sasvim nedovoljno. I u kasnije vrijeme broj muslimanske inteligencije relativno je zaostajao, jedno uslijed otpora prema školovanju, a zatim i uslijed nacionalne diskriminacije koja se vršila prema Muslimanima. Tek u socijalističkoj Jugoslaviji Muslimani su postigli ravnopravan tretman, pa su dobrim dijelom nadoknadili ono što je kroz nekoliko generacija bilo propušteno.

Zanimljivo je da je u strukturi fakultetski obrazovanih Muslimana prevladavala pravna, profesorska i medicinska struka. Sve do najnovijeg doba zapostavljala se tehnika. Bilo bi međutim normalno da je tehnički poziv bio za bosanske Muslimane najatraktivniji, s obzirom na njihove tradicije u zanatskoj privredi. U zanatstvu su naime Muslimani bili oduvijek najbrojnije zastupljeni, sve do danas. Bilo bi logično da su roditelji-zanatlije svoju djecu usmjeravali upravo na modernu tehničku izobrazbu, ali se to nije dogodilo. Vjerojatno opet uslijed zaziranja od svega što je moderno.

Zaostajanje u školovanju nepovoljno se odrazilo i na zapošljavanje, ali je pri tome bio još važniji faktor nacionalna isključivost u odnosu na Muslimane. Potkraj stare Jugoslavije (godine 1939) od 2.492 vodeća položaja u državnim nadleštvima muslimani (bosanski Muslimani, Albanci, Turci) zauzimali su samo 30 mjesta ili 1,2 posto (podaci prof. Mustafe Kamarića).

Muslimanska inteligencija, školovana u modernim školama, našla se u jednom proturječnom položaju: domaći odgoj i sredina u kojoj su živjeli i djelovali isticala je jedne vrijednosti, a škola i čitav sistem druge vrijednosti. Jedni i drugi uzajamno su se negirali. Musliman koji je prošao kroz moderne škole bio je razapet s jedne strane strane između zahtjeva modernog života a s druge strane tradicionalnim modelima. U muslimanskom moderno školovanom čovjeku formirao se u izvjesnom smislu »homo duplex«: porodica i okolina činila je sve da se sačuvaju naslijeđeni životni oblici, običaji i nazori, koji se svi nisu mogli uklopiti u tokove i nazore koje je nametala zapadno-evropska civilizacija i novo doba. Kod dijela intelektualaca koji nisu bili u stanju da zauzmu kritički stav i prema jednim i prema drugim vrijednostima došlo je do osjećanja manje vrijednosti u odnosu na vlastitu sredinu. Stvorio se tip otuđenih intelektualaca, koji se tako često sretao baš u Muslimana.

Jedan vid toga otuđenja sastojao se u prihvaćanju nacionalnih ideologija koje su Muslimanima nametane putem škola, vlasti, stipendija i drugih medija, odnosno zatajivanjem nacionalnog bića na druge načine. Tako je objašnjiv fenomen, da se kao Srbi, Hrvati, Jugoslaveni u nacionalnom smislu izjašnjavali uglavnom jedino intelektualci, dok su široke muslimanske mase (i dio inteligencije) odbijali nacionalne identifikacije u kojima nisu nalazili svoje nacionalno biće.

Otuđivanje muslimanske inteligencije proizlazilo je i iz okolnosti što se od školovanih ljudi regrutirala vladajuća birokracija; oni Muslimani koji su participirali u državnoj vlasti činili su iz oportunizma političke kompromise koje njihove mase nisu odobravale. Konkretno, za austro-ugarske vlasti gotovo kompletno muslimanska inteligencija bila je protiv pokreta za vjersko-prosvjetnu autonomiju. Pri tome je bila najčešće rukovođena motivima nezamjeranja vlasti, iako je kod dijela inteligencije prevladavalo uvjerenje da sâm program autonomnog pokreta nije dovoljno vodio računa o vitalnim interesima bosanskih Muslimana.

Tako je, posebno kod Muslimana, nastao jaz između naroda i dijela njegove inteligencije.

Jaz je postojao i između inteligencije, školovane u modernim školama i inteligencije školovane u tradicionalnim školama (po ranijoj terminologiji »feslije« i »saruklije«). U gledanjima na neka pitanja od bitnog značaja oštro su se međusobno odvajali. Dio moderno obrazovane inteligencije, kompromitovan svojim stavovima, nije bio u stanju vršiti bilo kakav utjecaj u narodu. Daleko jače pozicije imala je ulema (vjerski obrazovana inteligencija), koja se opet teško oslobađala svojih konzervativnih shvaćanja. Rijedak i častan izuzetak predstavljao je reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević (1870—1938). To je bio naučenjak širokih i slobodarskih horizonata. Nastupao je hrabro, otvoreno i racionalno. Njegove ideje nailazile su na podršku u prvom redu moderno obrazovane inteligencije.

Stoji činjenica da su bosanski Muslimani oduvijek imali vrlo učenih hodža, a jedan, imenom Mehmed Refik Hadžiabdić iz Rogatice, postigao je u razdoblju od 10. VIII 1866. do 30. IV 1868. položaj šejh-ul-islama. Ipak su daleko više prevladavale hodže prosječne i ograničene izobrazbe, čak i u teološkom pogledu. Taj niski obrazovni nivo, ponajčešće karakterističan po pomanjkanju osnovne opće naobrazbe imao je svoj izvor u ustrojstvu vjerskog života. Mnogobrojne su naime institucionalizovane forme koje su zahtijevale vjerski naobražena čovjeka, a materijalne mogućnosti nisu dozvoljavale da im se osigura potreban obrazovni nivo niti su mogli biti plaćeni adekvatno položaju koji su zauzimali.

Jedna usporedba sa stanjem kod bosanskih katolika to dobro osvjetljava. Dok su godine 1937. katolici imali 151 pripadnika svjetovnog klera i 328 redovnika, u muslimana na području Ulema medžlisa u Sarajevu bilo je 1931. godine imama i hatiba u 1.120 džamija, 311 imama matičara, 51 nastavnik u 22 medrese, 70 šeritskih sudija itd. (Na području Ulema medžlisa u Skoplju bilo je tada imama i mualima u 1.131 džamiji, 419 imama matičara, 20 nastavnika u 17 medresa, 38 šeriatskih sudija itd.). Ovako velik broj vjerskih službenika, znatno veći nego u drugim vjerskim zajednicama, išao je na štetu kvaliteta, a i ugleda islamskog vjerskog aparata. Hodže nisu često mogle da osiguraju ni osnovna sredstva za egzistenciju sebe i svoje porodice.

Vremenom, već poslije prvog svjetskog rata, ako ne i ranije, procesi otuđivanja od tradicionalnih kulturnih vrijednosti počinju zahvaćati i široke narodne mase. Škole starog tipa koje, osim vjerskog obučavanja nisu davale gotovo nikakvo znanje potrebno za praktičan život, ogroman procenat nepismenih, ekonomsko nazadovanje koje je bilo izraz neprilagodljivosti uslovima savremenog života, eliminisanje žena iz privrede, osim slučajeva kada se žena zapošljavala iz krajnje nužde, distancioniranje najvećeg dijela inteligencije od težnja i osjećaja narodnih masa, konzervativnost i primitivnost ogromnog broja hodža, nacionalna i socijalna degradacija, osjećaj izolovanosti, nepoznavanje tekovina vlastite kulture i prošlosti i dr., sve je to doprinosilo da je i običan muslimanski čovjek sve više raskidao s tradicijama, pa i onim najpozitivnijim. I kod običnog muslimanskog čovjeka — kao što je prije toga bio slučaj kod dijela intelektualaca — širilo se osjećanje inferiornosti u odnosu na svoje vlastito nacionalno biće. Ovako otuđenom i neprosvijećenom čovjeku postala je zapadno-evropska civilizacija i kultura u izvanmuslimanskim sredinama nedostižan ideal. Počelo mu je imponirati sve što nije nosilo tradicionalna obilježja. A primao je uglavnom negativne strane, jer je to obično najlakši put, da bi se primitivan čovjek predstavio »modernim«.

Zanimljivo je da je u težnjama za imitacijom prvi bio na udaru arhaični narodni govor. Bosanski Muslimani su se isticali po tome što su bili očuvali mnoštvo starih slavenskih jezičnih karakteristika. Takav je na pr. bio sarajevski govor. Ali već prije drugog svjetskog rata smatralo se i među samim Muslimanima anahrono ako bi koji Sarajlija govorio onako kako je to naslijedio od svojih starih.

Osjećaj kulturne inferiornosti manifestovao se i na svim drugim područjima. Pa kao što su postokupacione generacije posve nekritično odbacivale sve novo naprosto za to jer je dolazilo od »Švabe«, t. j. sa zapada, tako su poznije generacije, prije svega širi slojevi u gradu, počeli podcjenjivati gotovo sve ono što je spadalo u tradicionalne vrijednosti smatrajući supe-

riornim životne modele praktikovane u drugim sredinama. Osjećanje inferiornosti i mentalitet podčinjenosti kod dijela muslimanske populacije postao je toliko dominantnim da su im postale atraktivne ne samo savremene kulturne vrijednosti kod drugih, već štaviše i elementi tzv. patrijarhalne kulture, koja je u Muslimana sasvim izuzetno bila zastupljena (o tome upor. Branislav Đurđev, Uloga patrijarhalne kulture u istoriji naroda Bosne i Hercegovine pod turskom vlašću, Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja XIII, 11, Sarajevo 1976, str. 377—383). Postojeća frustriranost išla je dotle da se čak zatajivala identifikacija. Izraz toga zatajivanja bio je u masovnoj pojavi napuštanja muslimanskih tradicionalnih vlastitih imena.

Ovo bi bili neki rezultati pravca razvoja, koji su inaugurirale one snage koje su prema pobjedonosnoj zapadno-evropskoj civilizaciji bile zauzele stav povlačenja i bezuslovne reintegracije u prošlost, odbacujući sve što je dolazilo izvan muslimanske sredine.

Nasuprot ovim tendencijama našlo se snaga koje su otvaranjem Bosne i Hercegovine prema Evropi nastojale da usklade stare i nove vrijednosti. Te su snage, istina, bile u manjini, ali su njihove zasluge tim značajnije.

U nastojanjima za sintezom osnovnih vrijednosti islamskog Istoka i tradicionalnih narodnih komponenata, s jedne strane, i Zapada, s druge strane, temeljio se moderni kulturni pokret bosanskih Muslimana.

Protagoniste toga pokreta nalazimo već potkraj turske vlasti, kao što je primjer sa Mehmedom Šaćirom Kurtćehajićem (1844—1872), no pokret koji će zatalasati mase javlja se istom kasnije.

Razumije se da je prije svega trebalo osigurati kakvu takvu muslimansku čitalačku publiku latiničkih i ćirilskih tekstova. Osim malobrojnih činovnika prvi čitaoci formirali su se pojavom dvaju atraktivnih knjiga: Hörmannove zbirke muslimanskih narodnih pjesama, godine 1888. i 1889. te »Trofande« Safvet-bega Bašagića godine 1896.

Preko Hörmannovih zbirki Muslimani su se počeli približavati prvoj lektiri koja više nije bila na turskom, arapskom i perzijskom, a ni narodnom jeziku, pisanim arapsko-turskim pismom. Pojava knjige u kojoj se našao na okupu toliki broj popularnih junačkih pjesama, koje su čitatelji i slušatelji mogli iz dotadašnje usmene predaje fragmentarno znati, pobudila je kod bosanskih Muslimana ljubav za knjigu na jednom širem planu. Mnogima je susret sa Hörmannovom zbirkom pjesama (a tako i Bašagićevom Trofandom) dao poticaja da se odluče da nauče latiničko pismo.

9*

O tome je važno svjedočanstvo ostavio jedan od prvih modernih učitelja među bosanskim Muslimanima Hajdar ef. Fazlagić. On u članku »Kako bi nam narod zavolio knjigu?« (Školski vjesnik, decembra 1894) piše:

»... Osobito veliki efekat proizvele su narodne pjesme muhamedanske, koje je sabrao gosp. K. Hörmann i dosad u dvije knjige izdao. Čim je prva knjiga izišla u javnost, već je za čas bila raspačana i pojedine primjerke te knjige mogao si vidjeti gotovo na svakom mjestu. Jedva je dočekana druga knjiga rečenih pjesama. Te dvije knjige čudesa počiniše. Pouzdano možemo tvrditi, da su baš među narodom stvorile čitalačku publiku. Nema nigda sijela, skupa širom Bosne i Hercegovine, a da nećeš vidjeti, gdje se narod naslađuje, pjevajući spomenute pjesme i to još sada, pošto je dosta vremena proteklo otkad su izašle, a u početku kako je bilo, može se pomisliti. Te knjige mnoge su i mnoge zatekle u potpunom nepoznavanju latinskih pismena. Slušajući druge gdje čitaju, obuzela ih želja, da što brže nauče poznavati pismeno, te su trčali od jednog do drugog, moljakajući da im pokaže, kako se koje pismo zove. Mogao je na lak način, da ga lakšeg nema, naučiti čitati i dotjerati se u čitanju, jer takvu vrstu čitanja mogli bismo nazvati instinktivnom. Na stotine puta slušali su junačke pjesme te bi im pojedini stihovi, kao i neki odlomci, ostali u krvi, pa pročitavši prvu riječ, znali su koje riječi dolaze ili dovoljna su im bila samo prva pismena pa da pročitaju i cijele riječi ... Povodom tim dosta ih, barem od muslomanskog elementa naučilo čitati, koji inače ne bi znali ni popova slova.«

Novo pismo (latinica i ćirilica) učilo se i tako što su pismeniji pojedinci za nepismene koji su znali arapska slova uporedo ispisivali odgovarajuća arapska i latinička (ćirilska) slova, pa se tako od poznatih (arapskih) slova išlo na nepoznata slova latinice, odnosno ćirilice. U tome smislu učitelj Mustafa Konjhodžić svojom »Uputom u čitanje i pisanje latinice za muslimane koji znadu arapsko pismo« (Sarajevo 1908, Islamska dionička štamparija) smatrao je da će doprinijeti opismenjivanju. To je isto činilo i društvo »Gajret«, koje je iz godine u godinu na omotnim stranicama svoga časopisa objavljivalo uporedo arapsku, latiničku i ćirilsku abecedu.

Značajne korake u pravcu kulturne preorijentacije bosanskih Muslimana tokovima koje je inaugurirala austro-ugarska okupacija učinio je Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839—1902). On se još za turskog vremena ubrajao među one rijetke

pojedince Muslimane usvojivši prozapadnu orijentaciju. Bio je takoreći predestiniran da u novoj konstelaciji odigra određenu ulogu. Njegova naobrazba bila je orijentalna, a u porodici se kultiviralo narodno pismo bosančica. U tim okvirima kretao se i Kapetanovićev spisateljski rad. On je naročito svojim »Istočnim blagom« (knjiga I, Sarajevo 1896, knj. II, Sarajevo 1897), obogatio jugoslavensku književnost izravnim prevodima orijentalnih umotvorina. Objavio je prije toga (1887. latinicom i 1888. ćirilicom) »Narodno blago«, ali time nije iscrpljen njegov spisateljski opus. Karakteristično je, sa stanovišta preustrojavanja na kolosijeke zapadno-evropske civilizacije da je svoje prve koncepte sastavljao pismom bosančica. Na osnovu koncepta u bosančici Jozo Čabular bi tekstove redigirao i pripremao za štampanje latinicom.

Ljubušak je idejni začetnik lista »Bošnjak«, koji je izlazio od 1891. do 1910. Oko lista okupio se krug Muslimana, koji su pokušali da spoje istočne i zapadne vrednote. Sâm Mehmed-beg Kapetanović kao da nije bio jače angažiran suradnjom u listu. Više su uzeli učešća mlađi ljudi: Edhem Mulabdić, novinar Mehmed Hulusi, Hilmi ef. Muhibić. Safvet-beg Bašagić, Jusuf-beg Filipović i dr.

U prvim godinama austro-ugarske okupacije, pojedinci koji su medijem štampe željeli djelovati u svojoj sredini, odnosno objavljivati svoje radove, činili su to putem posebno izdavanih godišnjih kalendara (»Mearif«,god. 1894—1899, »Bajraktar« 1312=1894—95), putem tadašnjih časopisa izdavanih u Sarajevu i Zagrebu (sarajevska Nada, Bosanska Vila, Glasnik Zemaljskog muzeja, Školska vjesnik, zagrebačka Prosvjeta, Pobratim, Smilje, Vienac), putem Matice hrvatske i na druge načine. Međutim, od samog početka XX stoljeća ove mogućnosti su proširene stvaranjem vlastitih kulturnih institucija.

Zapravo preporodni polet bosanskih Muslimana nastao je osnivanjem časopisa »Behar« 1900. godine. Izlazio je do 1911. godine i bio namijenjen muslimanskoj porodici. Svojim privlačnim štivom, među kojim je bio zastupljen i folklor kao i zabavna i poučna lektira, postao je širokim masama privlačan i odigrao važnu kulturnu misiju (poslije prestanka »Behara«, odnosno uporedo s »Beharom« pokrenuti su ili nastavili s izlaženjem časopis »Gajret« i »Biser«, također namijenjeni muslimanskoj porodici). I »Behar« je dao poticaja ljudima i ženama za opismenjavanje. Njegovi pokretači, urednici i saradnici, naročito Edhem Mulabdić, Safvet-beg Bašagić, Osman Nuri Hadžić i dr. ulagali su maksimum truda da djeluju u pravcu preporodnih nastojanja i ispune postavljene zadatke.

U glavnom u krugu trudbenika oko »Behara« nikla je i 1903. realizovana ideja za osnivanje »Gajreta«. Društvo je bilo okrenuto prema mladim generacijama koje je trebalo pomoći u

školovanju u savremenom duhu. Prije osnivanja »Gajreta« mnogo je u ovom pravcu doprinijela uprava vakufa osnivanjem vakufskih konvikata za smještaj i zbrinjavanje đaka u školama. Glavna zasluga za ovu vakufsku akciju pripada Ibrahim-begu Bašagiću. Prvi vakufski konvikt osnovan je u Sarajevu 1885, a onda su slični konvikti otvoreni i u Mostaru, Banjoj Luci, Bihaću i Tuzli. God. 1912. bilo je u vakufskim konviktima smješteno i opskrbljeno 186 đaka (o sarajevskom vakufskom konviktu upor. Ibrahim Kemura, Vakufski konvikt, Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva XXXVII/ 1970, 1—2, str. 18—21). Iz vakufskih sredstava davane su i stipendije. Vakufski đački konvikti djelovali su do 1922, a onda ih je preuzelo društvo »Gajret«.

Kao »novo naše žarište prosvjete« »na vratima novog preporoda« (kako se to kaže u proglasu) osnovana je 1905. (odnosno otvorena 1906) Islamska dionička štamparija u Sarajevu, koja je odmah preuzela štampanje »Behara« i inače podsticala prosvjetnu akciju (ovo je prva muslimanska štamparija, jer vilajetske štamparije u Sarajevu i Mostaru, osnovane 1866. i 1876. imaju karakter državnih institucija).

U ovo doba pada i osnivanje prve nakladne knjižare Braće Bašagića u Sarajevu (1907), no mnogo je značajnija izdavačka djelatnost Prve muslimanske nakladne knjižare i štamparije, koju je 1911. osnovao u Mostaru Muhamed Bekir Kalajdžić. Izdavala je »Biser« i »Muslimansku biblioteku« (34 knjige). Od 1910. djelovala je i muslimanska knjižara Hadži Ahmeda Kujundžije u Sarajevu, no to je u početku prvenstveno bila bazerdžanska radnja, a razvijajući knjižarsku i izdavačku djelatnost djelovala je u duhu orijentalnih tradicija.

Prvo desetljeće ovog vijeka i inače je obilježeno intenzivnom aktivnošću u pravcu udruživanja sa ciljem prosvjetnog i ekonomskog prosperiteta Bosanskih Muslimana. U tim nastojanjima osnovano je na pr. godine 1906. u Mostaru zanatlijsko društvo »Ittihad«, 1907. godine društvo »za kulturno i privredno podizanje muslimanske omladine« »Islahijjet« u Brčkom, 1908. u Sarajevu islamsko radničko i zanatlijsko udruženje »Hurijjet« itd. Godine 1908. broj muslimanskih društava zajedno sa čitaocima iznosio je 124. Pojedina društva razvijala su plodnu prosvjetnu djelatnost (na pr. Ittihad u Mostaru imao je knjižnicu, održavao analfabetske tečajeve i predavanja, dramske predstave i sl.).

Od 1908. počela je i akcija za izgradnju Islamskog sirotišta (koje je otvoreno tek 1913), zavoda za zbrinjavanje siročadi; osnovano je po uzoru na nekadašnju sarajevsku Islahanu, koja je uspješno djelovala počevši od 1870. godine.

Uporedo s kulturnim pokretom oko »Behara« i »Gajreta« odvijao se još jedan pokret Muslimana koji je također imao svrhu širenja knjige na narodnom jeziku, ali arapsko-turskim

pismom. Protagonista ovog pokreta bio je Džemaludin Čaušević. Zajedno sa svojim saradnicima, uglavnom iz reda svršenika Dar-ul-muallimina među kojima se isticao Muhamed Seid Serdarević (umro 1918), Čaušević je izdao oko 500.000 primjeraka raznih knjiga srpskohrvatskim jezikom, a arapskim pismom. Izlazila su i četiri časopisa štampana arebicom, a srpskohrvatski: »Tarik« od 1908—1910, »Muallim« od 1910—1913, »Mishab« od 1912—1913. i »Jeni Misbah« 1914; ovaj posljednji štampao se latinicom, ćirilicom i arebicom. Izgleda da je Čaušević, boraveći na studijama u Turskoj, stajao pod utjecajem Šemsudin Sami Frašerija, koji je zastupao ideju da svaki islamski narod treba da piše svojim narodnim jezikom, adaptirajući arapski alfabet svome jeziku. Čaušević je u ovom pogledu imao donekle utrto tlo, jer se u Bosni i Hercegovini od XVI stoljeća pisalo bosanskim jezikom (kako se uvijek ranije u Bosni i Hercegovini nazivao srpskohrvatski jezik) a arapsko-turskim pismom.

U kulturnom pokretu prve decenije ovog vijeka institucionalizovani su vidovi kulturne akcije u pravcu uključivanja Bosanskih Muslimana u savremene tokove. A aneksijom Bosne i Hercegovine 1908. definitivno su srušene sve iluzije o povratku sultana tako da je za sve postala jasna neminovnost jedne nove orijentacije. Balkanski rat 1912. rezultirao je povlačenjem Turske iz južnoslavenskih zemalja, pa je tako prekinuto i neposredno granično oslanjanje Bosne na Tursku preko Novopazarskog sandžaka.

Definitivno se, dakle, pokazalo da je jedna zdrava kulturna preorijentacija imperativni zahtjev. Proglašenje aneksije konačno je uvjerilo i vođe autonomnog pokreta da je traženje oslona u Turskoj nerealno.

Kulturni pokret bosanskih Muslimana, koji ima svoje preteče još možda krajem XVIII vijeka, a djelotvorno se realizirao i dalje razrađivao još za stare Jugoslavije, oslanjao se na pozitivne tradicionalne vrijednosti, usvajajući od zapadno-evropske civilizacije njene progresivne tekovine.

Od toga pokreta u nekim bitnim pojedinostima razlikovale su se ideologije, nastale uglavnom poslije prvog svjetskog rata, koje nisu dovoljno uvažavale tradicionalne vrijednosti, stojeći uglavnom na stanovištu kulturne, pa dosljedno tome i etničke asimilacije bosanskih Muslimana. Te su ideologije doživjele neuspjeh upravo najviše za to što su se negativno odnosile prema svemu što nosi tradicionalno obilježje. Ovim je ideologijama uglavnom poslužio kao uzor kemalizam. Reforme Kemala (Ataturka) pratile su se s naročitim interesom u Bosni. Neki su smatrali da recepte kemalizma mogu analogno primijeniti i na bosanske Muslimane (a ni kemalizam nije vodio dovoljno računa o pozitivnim tradicijama turskog naroda). Na ovoj liniji djelovala je organizacija »Reforma«, osnovana početkom 1928.

(pravila »Reforme«, pokreta naprednih Muslimana, objavljena su u sarajevskom »Jugoslavenskom listu« od 14. januara 1928, str. 4). Najprije se djelovalo organizovano pod egidom »pokreta naprednih Muslimana«, a onda se rad morao svesti samo na pojedinačne akcije. Najistaknutiji pobornici ove ideologije bili su publicisti Dževad Sulejmanpašić i Edhem Bulbulović. Ovaj drugi napisao je o modernoj Turskoj i jedno zapaženo djelo (objavljeno u Sarajevu 1939).

Prelomni i najznačajniji događaji u nastojanjima bosanskih Muslimana da savladaju zaostalost desili su se u oslobodilačkom ratu i u socijalističkoj revoluciji.

Najprije su u oslobodilački rat pristupili među Muslimanima komunisti, a onda u sve većem broju, zajedno s ostalim narodima Jugoslavije i muslimanske mase. Narodno oslobodilačka borba pružala je i Muslimanima jedinu pravilnu orijentaciju. Nacionalno i socijalno ugnjetavanje u staroj Jugoslaviji, koje su itekako teško podnosili i Muslimani, bio je jak memento da ne smije biti povratka na staro. A ideja zajedništva jugoslavenskih naroda, koju je istakao i na djelu provodio narodno oslobodilački pokret bio je jedini izlaz iz katastrofe nametnute ustaškim i četničkim genocidom. Preko 50.000 Muslimana palo je kao žrtva genocida.

Učešće u narodno oslobodilačkoj borbi značilo je i za pojedince i za narode i narodnosti najefikasnije distancioniranje od zločina i genocida. U redovima bosanskih Muslimana ovo distancioniranje očitovalo se i u jednom drugom pravcu — putem tzv. protuustaških i protučetničkih rezolucija iz 1941. godine. U njima su predstavnici organizacija, mnoge istaknutije ličnosti tadašnjeg javnog života kao i neki pojedinci u nizu gradova Bosne i Hercegovine osudili ustaška nasilja nad Srbima i drugim progonjenim. Rezolucije su izdate u Prijedoru, Sarajevu, Mostaru, Banjoj Luci, Bijeljini i Tuzli, a možda i u nekim drugim bosanskim mjestima, i to u razdoblju od 23. septembra do 11. decembra 1941. Još prije toga na skupštini organizacije ilmije »El Hidaje«, održanoj 14. augusta 1941. javno je uložen protest protiv zločina.

Sve ove rezolucije nosile su potpise najistaknutijih predstavnika javnog života Muslimana. Sarajevsku rezoluciju potpisali su između ostalih na pr. predstavnici svih tijela islamske vjerske zajednice, kao i predstavnici sviju društava, i to El Hidaje, Narodne Uzdanice, Zanatlijskog udruženja Hurijjet, Muslimanskog dobrotvornog društva Merhamet, Muslimanskog društva El kamer, Muslimanskog društva Bratstvo, Udruženja bivših zemljoposjednika i Imamsko-mualimskog društva. Banjalučku rezoluciju potpisali su, uz druge rodoljubive građane, svi intelektualci Muslimani, bijeljinsku su rezoluciju potpisali delegati iz grada Bijeljine i bijeljinskog sreza itd. Rezolucije su u nekoliko stotina, a možda i hiljada prepisa razaslane u obliku letka po čitavoj Jugoslaviji. Neke su prevedene i na strane jezike.

Kroz sve ove rezolucije provlače se po svom sadržaju tri osnovne koncepcije:

1) Muslimani osuđuju ustaška ubijanja, pljačke, deportiranja i uopće progone Srba; nasuprot tome ističu ideju bratstva i dobrog susjedstva, tražeći zaštitu za progonjene.

2) Ograđuju se od onih Muslimana pojedinaca, koji su sudjelovali u zločinima, ujedno ih oštro osuđujući; protestiraju i protiv pokušaja da se na Muslimane kao cjelinu svali odgovornost za ustaške zločine.

3) Iznose podatke o progonima Muslimana.

Rezolucije predstavljaju važnu prekretnicu u političkom osvješćivanju širokih muslimanskih slojeva na koje je svenarodni i demokratski stav narodnooslobodilačkog pokreta izvršio odlučnu preorijentaciju. Mada još kroz čitavu 1942. široki muslimanski slojevi ne sudjeluju u oružanoj borbi narodnooslobodilačkog pokreta, ipak se ne može poreći da pojava rezolucija znači odlučan korak naprijed u procesu njihova istrgavanja iz političke dezorijentiranosti i pasivnosti ka aktivnoj borbi. Pojavom rezolucija manifestiralo se nezadovoljstvo velike većine Muslimana fašističkim sistemom nacionalne, vjerske i rasne diskriminacije. Naročito je sarajevska rezolucija izazvala pravu pometnju kod okupatora i njegovih pomagača (pobliže o ovim rezolucijama upor. Muhamed Hadžijahić u knjizi »1941. u istoriji naroda Bosne i Hercegovine« u izdanju Instituta za istoriju i Izdavačkog preduzeća »Veselin Masleša«, Sarajevo 1973, str. 275—282).

Tek poslije drugog svjetskog rata — u općem poletu Jugoslavije i jugoslavenskih naroda — mogao je da nastupi istinski preporod i da se prevlada postojeća zaostalost i zapostavljenost bosanskih Muslimana, koja je datirala još od okupacije 1878. Politika nacionalne ravnopravnosti — kojoj čini osnovu uspostava Bosne i Hercegovine kao federalne jedinice i republike i priznanje nacionalnog individualiteta bosanskih Muslimana dala je najpozitivnije efekte i u odnosu na bosanske Muslimane. Za ilustraciju ćemo navesti rezultate popisa stanovništva iz 1971. u pogledu zaposlenosti i u pogledu zastupljenosti lica s fakultetskom spremom.

Popisom je utvrđeno da je 31. III 1971. u Jugoslaviji bilo 8,889.816 zaposlenih, a od toga Muslimana 559.295 ili 6,29 posto. Struktura zaposlenih Muslimana u postocima bila je (uzevši 100 postotni zbir Muslimana kao cjelinu): poljoprivredni i srodni radnici 40,6 posto (jugoslavenski prosjek 43,0), rudari i industrijski radnici 32,3 (jugoslavenski prosjek 25,0), radnici u trgovini, ugostiteljsko osoblje i zanatstvo 8,4 (jugoslavenski prosjek 9,0), upravni i administrativni radnici, rukovodno osoblje, umjetnici 10,4 (jugoslavenski prosjek 10,4), ostala zanimanja i nepoznato 1,7 (jugoslavenski prosjek 1,9) i lica na privremenom radu

u inostranstvu 6,6 (jugoslavenski prosjek 6,6). Prema tome u poljoprivredi je participacija Muslimana ispod jugoslavenskog prosjeka, dok su najviše uključeni u ekstraktivnu granu privrede i dolaze po svojoj relativnoj zastupljenosti odmah iza Slovenaca.

Temeljito se izmijenila situacija i u pogledu broja muslimanskih intelektualaca. Uoči samog rata nabrojena su (godine 1940) ukupno 732 Muslimana s fakultetskom spremom (Husejn Alić, Muslimani s fakultetskom spremom, Narodna Uzdanica, kalendar za 1941, Sarajevo (1940) str. 154—156). Popis pak od 1971. registrovao je 8.376 Muslimana sa fakultetom, višom školom i akademijom. Znači prema tome da se broj više nego udesetorostručio.

Konačno se završila jedna permanentna kriza u kojoj se našli bosanski Muslimani uslijed neprilagodljivosti i nesnalažljivosti u novim prilikama nastalim smjenom sistema i civilizacija poslije 1878. godine. Novi civilizacijski tokovi iznijeli su punu pobjedu. Uporna rezistencija prema nadirućoj i pobjedonosnoj novoj civilizaciji pokazala se besmislena i praktično je rezultirala učmalošću, jednom katastrofalnom prosvjetnom i ekonomskom zaostalošću i s time povezanim osjećanjem manje vrijednosti i odricanjem od svog vlastitog nacionalnog bića. Orijentacija i djelovanje kojim se težilo za sintezom u smislu izbora onoga što je pozitivno i korisno i u starom i u novom, pokazalo se kao najsvrsishodnije, mada su snage koje su stajale iza ovakve koncepcije bile naročito u početku dosta slabe. Treće shvaćanje, koje je nalazilo rješenje zapravo u asimilaciji bosanskih Muslimana, a javilo se nakon prvog svjetskog rata, ostalo je neprihvaćeno, ali vrlo prisutno. Naravno da je životna praksa pružala još nizu varijanata, koje su se bile utkale u životnu zbilju.

Na kraju pokazalo se i to, da bosanski Muslimani nisu mogli riješiti svoj problem u uslovima nacionalne zapostavljenosti i ugnjetavanja. Pravi i istinski preporod bosanskih Muslimana — koji je danas vidljiv na svim područjima života — mogao se ostvariti pri odsustvu bilo kakve i bilo čije nacionalne hegemonije. »Muslimanski problem« je riješen zahvaljujući tekovinama narodno oslobodilačke borbe i dosljednom sprovođenju politike nacionalne ravnopravnosti.

dr Muhamed HADŽIJAHIĆ

BIBLIOGRAFIJA

Izbor

Bajraktarević, Fehim, O Pomacima i Torbešima. — Politika, Beograd, XXX božićni broj, 6—9 I 1936, br. 9926.

Bakaršić, Sulejman, Geografske osnove u teritorijalnom razvoju Bosne i Hercegovine. IX kongres geografa Jugoslavije. S. R. Bosna i Hercegovina, 24—30 septembra 1972. Sarajevo 1974, str. 425—435.

Balagija, Abduselam, Les musulmans yougoslaves (Etude sociologique) — Algèr 1940.

Balić, Smail, Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta. — Wien 1973.

Bašagić, Safvet-beg, Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti — Glasnik Zemaljskog muzeja XXIV, 1912, str. 1—87 i 295—395.

Bašagić, Safvet-beg, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini. — Matica hrvatska, Zagreb 1931, str. 79.

Begović, Mehmed, Vakufi u Jugoslaviji. — Srpska akademija nauka i umetnosti. Beograd 1963.

Blau, Otto, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Leipzig 1868, str. 316.

Bogićević, Vojislav, Emigracije Muslimana u Tursku u doba austro-ugarske vladavine 1878—1918. godine. — Historijski zbornik, Zagreb III/1950, br. 1—4, str. 157—188.

Braun, Maximilian, Die Anfänge der Europäisierung in der Leteratur der moslemischen Slaven in Bosnien und Herzegowina. Leipzig 1934, str. 148.

Breznik, D. i M. Sentić, Sastav i razvitak stanovništva u Jugoslaviji prema nacionalnoj pripadnosti. Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu. Institut društvenih nauka. Centar za demografska istraživanja. Beograd 1974.

Buturović, Đenana, Porodični odnosi u epskim narodnim pjesmama Muslimana u Bosni i Hercegovini. — Glasnik Zemaljskog muzeja XVIII, 1963, str. 41—60.

BIBLIOGRAFIJA

Izbor

Bajraktarević, Fehim, O Pomacima i Torbešima. — Politika, Beograd, XXX božićni broj, 6—9 I 1936, br. 9926.

Bakaršić, Sulejman, Geografske osnove u teritorijalnom razvoju Bosne i Hercegovine. IX kongres geografa Jugoslavije. S. R. Bosna i Hercegovina, 24—30 septembra 1972. Sarajevo 1974, str. 425—435.

Balagija, Abduselam, Les musulmans yougoslaves (Etude sociologique) — Algèr 1940.

Balić, Smail, Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta. — Wien 1973.

Bašagić, Safvet-beg, Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti — Glasnik Zemaljskog muzeja XXIV, 1912, str. 1—87 i 295—395.

Bašagić, Safvet-beg, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini. — Matica hrvatska, Zagreb 1931, str. 79.

Begović, Mehmed, Vakufi u Jugoslaviji. — Srpska akademija nauka i umetnosti. Beograd 1963.

Blau, Otto, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Leipzig 1868, str. 316.

Bogićević, Vojislav, Emigracije Muslimana u Tursku u doba austro-ugarske vladavine 1878—1918. godine. — Historijski zbornik, Zagreb III/1950, br. 1—4, str. 157—188.

Braun, Maximilian, Die Anfänge der Europäisierung in der Leteratur der moslemischen Slaven in Bosnien und Herzegowina. Leipzig 1934, str. 148.

Breznik, D. i M. Sentić, Sastav i razvitak stanovništva u Jugoslaviji prema nacionalnoj pripadnosti. Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu. Institut društvenih nauka. Centar za demografska istraživanja. Beograd 1974.

Buturović, Đenana, Porodični odnosi u epskim narodnim pjesmama Muslimana u Bosni i Hercegovini. — Glasnik Zemaljskog muzeja XVIII, 1963, str. 41—60.

Ćorović, Vladimir und Seifudin Kemura, Serbokroatische Dichtungen Bosnischer Moslims aus dem 17, 18. und 19. Jahrhundert. Sarajevo 1912, XXVIII + 75 str.

Čelić, Džemal i Mehmed Mujezinović, Stari mostovi u Bosni i Hercegovini. »Veselin Masleša«, Sarajevo 1969, 281 str.

Degan, Vladimir, Međunarodnopravno uređenje položaja Muslimana sa osvrtom na uređenje drugih vjerskih i narodnosnih skupina Jugoslavije. — Prilozi. Institut za istoriju. Sarajevo 8/1972, str. 55—164.

Dobrača, Kasim, Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu. Knj. I. Sarajevo 1963, str. XXXVII + 607.

Dyker, David A., The Ethnic Muslims of Bosnia — Some Basic Socio-Economic Data. The Slavonic and East Europea Review, vol. 50, 1972, str. 238—256.

Elazar, mr. ph. Samuel, Utjecaj islama na zdravstvenu kulturu Bosne i Hercegovine. — Pro medico 2, IV (1972), Lek, Ljubljana, str. 43—54.

Eren, Ismail, Rumeli de Türk kültürü. Istanbul 1970, 37 str.

Erlich, Vera S., Porodica u transformaciji. Naprijed, Zagreb, 1964.

Eschker, W., Untersuchung zu Improvisation und Tradierung der Sevdalinka an Hand der schprechlichen Figuren. — Slavische Beiträge, Bd. 53, 1971, 275 str.

Filipović, Nedim, Princ Musa i šejh Bedreddin. — »Svjetlost«, Sarajevo 1971.

Gesemann, Gerhard, O bosanskim sevdalinkama — Prosvjeta, Sarajevo 21, 1937, 10—12, str. 682—687.

Hadžić, Kasim, Brojnost i rasprostranjenost muslimana u Jugoslaviji. — Takvim 1975—1395, str. 119—134.

Hadžić, Osman-Nuri, Borba Muslimana za versku i vakufskomearifsku autonomiju pod austro-ugarskom upravom. Srpski narod u 20. veku 15. Beograd 1938, str. 56—109.

Handžić, Mehmed, Književni rad bosansko-hercegovačkih Muslimana. Preštampano iz Glasnika Vrhovnog starješinstva Islamske vjerske zajednice. Sarajevo 1933—1934.

Hadžijahić, Muhamed, Orijentalne ili slavensko-orijentalne tradicije? Sociologija, Beograd, god. XVII, 1975, br. 4. str. 677—685.

Hadži Vasiljević Jovan, Muslimani naše krvi u Južnoj Srbiji. II izdanje. Beograd 1924, 79 str.

Hangi, Anton, Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina. Ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche. Sarajevo 1907, 267 str.

Hauptmann, Ferdo, Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju. Arhiv Bosne i Hercegovine. Građa, tom III. Sarajevo 1967, 674 str.

Imamović, Mustafa, Islamski koncept države. Godišnjak Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, godina XXII, Sarajevo 1974, str. 397—410.

Imamović, Mustafa, Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914. »Svjetlost«, Sarajevo, 1976, 274 str.

Isaković, Alija, Biserje. Izbor iz muslimanske književnosti. Zagreb, Stvarnost 1972, XI + 526 str.

Isaković, Alija, Hasanaginica. Prepjevi. Varijante. Studije. Bibliografija, Sarajevo 1975, 713 str.

Kapidžić, Hamdija, Hercegovački ustanak 1882. godine. »Veselin Masleša«, Sarajevo 1958, 358 str.

Knoll, Petar, O muslimanskoj umjetnosti u Bosni. — Književnik, Zagreb 2, 1929, str. 443—456.

Kreševljaković, Hamdija, Banje u Bosni i Hercegovini. — »Svjetlost«, Sarajevo 1952, 148 str.

Kuba, Ludvík, Čtení o Bosně a Hercegovině. Družtevní Práce 1937, 233 str.

Lehfeldt, Werner, Das serbokroatische Aljamiado-Schrifftum der bosnisch--hercegovinischen Muslime. München 1969, 193 str.

Lockwood, William G., European Moslems, Economy and Ethnicity in Western Bosnia. New York, San Francisco, London.

Mazalić, Đ., Leksikon umjetnika, slikara, vajara, graditelja, zlatara, kaligrafa i drugih koji su radili u Bosni i Hercegovini. —»Veselin Masleša«, 1967, 153 str.

Mažuranić, Vladimir, Melek »Jaša Dubrovčanin« u Indiji godine 1480—1528. i njegovi prethodnici u Islamu prije deset stoljeća. Zbornik kralja Tomislava. Jugoslavenska akademija. Zagreb 1925, str. 219—290 i 554—680.

Mažuranić, Vladimir, Südslaven im Dienste des Islam (vom X bis ins XVI Jahrhundert). Zagreb—Leipzig 1928, 53 str.

Milošević, Vlado, Sevdalinka. Banja Luka 1964, 50 str.

Morpurgo, Vito, Pregiudizio, magia e superstizione nella lirica popolare musulmana della Bosnia e dell' Erzegovina. — Annali del Corso di Lingue et Letterature Straniere presso l'Università di Bari. Vol. V. Bari 1961.

Muhammed el-Hangi-el-Bosnevi, El dževherul-esnâ fi teradžimi ulemai ve šuarai Bosna (Svijetli dragulji o biografijama bosanske uleme i pjesnika). Kairo 1349. (1930).

Mujezinović, Mehmed, Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine. Knjiga I. »Veselin Masleša«, Sarajevo 1974, 559 str.

Murko, Matija, Tragom srpsko-hrvatske narodne epike. 1, 2. Jugoslavenska akademija. Zagreb 1951.

Odnos S. R. Bosne i Hercegovine sa nesvrstanim i zemljama u razvoju. Sarajevo, oktobra 1974.

Okić, T., Les Kristians (Bogomiles parfaits de Bosnie). Südost Forschungen 1960, 108—133.

Patsch, dr C., Die Mohammedaner in Bosnien und der Hercegowina. — Oesterreichische Rundschau 1, Juni 1920.

Pavlović, dr Milivoj, Skopski Torbeši, najstarije srpsko pleme na Balkanskom poluostrvu. — Politika, Beograd 14. januara 1939.

Pilar, Ivo, Islam kao socijalna pojava. Obzor, Zagreb 1921, br. 61, 62, 63 i 65.

Popović, A., La Litterature ottomane des musulmans yougoslaves. — Journal Asiatique 259 (1971), 3—41, str. 309—376.

Pregled rada Vrhovnog starješinstva Islamske vjerske zajednice u Beogradu od oktobra 1930. do 31. oktobra 1933. godine. Sarajevo 1933.

Purivatra, dr Atif, Jugoslavenska muslimanska organizacija u političkom životu Kraljevine SHS. — »Svjetlost«, Sarajevo 1974, 658 str.

Ramić, Rizo, Tri generacije književnika Muslimana, Budna Bosna. Sarajevo. »Svjetlost« 1966, str. 191—206.

Ranke, Leopold, Die letzten Unruhen in Bosnien. — Historisch-politische Zeitschrift 1834, str. 233—304.

Redžić, Husref, Islamische Kunst. Belgrad, Jugoslavija (1967), XXVII str. + 47 str. slika.

Rizvić, Muhsin, Književno stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba austrougarske vladavine. — I Sarajevo 1973. Djela Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, knj. XLVI, Odje-

ljenje za književnost i umjetnost, knj. 2/1, 316 str., II Sarajevo 1973. Djela Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, knj. XLV, Odjeljenje za književnost i umjetnost, knj. 2/2, 306 str.

Sarajlić, Šemsudin, Mi i bližnji istok. Aktuelna pitanja o iskorišćenju dobara i o izvozu jugoslavenskih proizvoda. Sarajevo 1935, 206 str.

Schmaus, Alois, Studije o krajinskoj epici. Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knj. 297. Zagreb 1953, str. 89—247.

Skarić, Vladislav, Bosanskohercegovački Muslimani. Gajret X/1926, br. 2—3, str. 22—25.

Skarić, Vladislav, Uticaj turskog vladanja na društveni život. — Knjiga o Balkanu II. Beograd 1937.

Sokolović, Osman Asaf, Pregled štampanih djela na srpskohrvatskom jeziku Muslimana Bosne i Hercegovine od 1878—1948. godine. Separat iz Glasnika Vrhovnog islamskog starješinstva za 1955—1957. Sarajevo 1957.

Solovjev, Aleksandar, Nestanak bogumilstva i islamizacija Bosne. Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine I (1949), str. 42—79.

Spaho, Fehim, Pedeset godina vakufske uprave u Bosni i Hercegovini. Narodna Uzdanica, kalendar za godinu 1933. God. I. Sarajevo 1932, str. 72—89.

Spomenica Gazi Husrev-begove četiristogodišnjice. Sarajevo 1932, 168 + XLV str.

Sućeska, Avdo, Elementi koji su uticali na posebnost Bosne. Opredjeljenja 4, april 1977, br. 66—67.

Sulejmanpašić, Dževad, Slobodna misao i hikmetovština. Dva gledanja na naše muslimanske verske i socijalne probleme. Zagreb 1933.

Szekely, György, Les contacts entre Hongrois et Musulmans aux IXe—XIIe siècles. The Muslim East Studies in Honour of Julius Germanus. Budapest 1974.

Škaljić, Abdulah, Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. — »Svjetlost«, Sarajevo 1965, 662 str.

Tadić, dr J., Slovenski osjećaji naših starih Muslimana. — Kalendar Gajret 1940. Sarajevo 1939, str. 71—74.

Tričković, Radmila, Buna užičkog šejha Mehmeda 1747—1750. Simpozij Oslobodilački pokreti jugoslovenskih naroda od XVI veka do početka prvog svetskog rata. Istoriski institut SANU. Zbornik radova. Knj. I. Beograd 1976, str. 101—114.

Truhelka, dr Ćiro, O porijeklu bosanskih Muslimana. Sarajevo 1934, 19 str.

Veljačić, Čedomir, Istočni utjecaji i interes za Indiju u jugoslavenskoj književnosti i filozofiji. Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 350. Zagreb 1963, str. 591—596.